T. C.
MİLLİ E[illegible] BAKANLIĞI
RAGIP P[illegible]ŞA KITAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: ~~104~~

RAĞIP P.
Ka. Nu.
144
145

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى عبده ١١٧٥

١٤٩

قال اما العظمة اقول حقيقة او ادعاء او لحقارته وضعف شانه كذلك فان
تنزيل القريب منزلة البعيد كما يكون تعظيما كذلك يكون تحقيرا كما في ذلك
اللعين وانما قدم هذا الاحتمال اهتماما و استظهارا وكانه قصد به
الرد للزمخشري حيث قال ويا حرف وضع في اصله لنداء البعيد ثم استعمل
في مناداة من سهى وغفل وان قرب تنزيلا له منزلة من بعد فاذا نودي
القريب المفاطن فذاك للتاكيد المؤذن بان الخطاب الذي يتلوه معتنى به
جدا ووجه الرد ان معنى قوله فاذا نودي القريب المفاطن فاذا انتفى البعد
تحقيقا وتنزيلا وفيه حصر البعد التنزيلي في مادة غفلة المنادي وسهوه
وليس كذلك لما ذكره من انه قد يكون لعظمة حقيقة او ادعاء ثم ان الظاهر
من التفريع في قوله فذاك للتاكيد انه اذا انتفى بعد المنادي تحقيقا وتنزيلا
يتعين كون النداء بحرف يا للتاكيد وفيه منع ظاهر اذ يحتمل ان يكون ذلك
استقصارا منه لنفسه واستبعادا لها من مظان الزلفى وقد افصح ذلك
نفسه في جواب سؤال ذكره بعيد كلامه هذا وكان الصحيح انه راجع
هذا الوجه من تنزيل القريب منزلة البعيد تعظيما له وليس كذلك لانه
قد يكون هضما لنفسه واقرارا عليها بالقصور ودناءة المنزلة ولا يلاحظ
تعظيم المنادي قال واكثرهم عنها غافلون اقول اصلح عبارة الكشاف
وهي وهم عنها غافلون فان ظاهره عموم الغفلة لكل من نودي في كتاب
الله بهذه الطريقة ولا يخفى ما فيه قال للعموم حيث لا عهد اقول
وذلك ان الاصل اي الراجح في التعريف هو العهد الخارجي لانه حقيقة

حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار
الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية
فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في
الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي
هذا ما عليه المحققون قال ويدل عليه صحة الاستثناء اقول في دلالة صحة
الاستثناء على العموم نظر فانه كما يصح من العام كذلك يصح من الخاص كما اذا
كان الخاص اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحدا فلا بد من تقييد الاستثناء
بان يكون من متعدد غير محصور لا يقال لا حاجة الى التقييد لان المستثنى منه
في مثل الصورة المذكورة وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبار
صحة الاستثناء وهو جميع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة
لانا نقول فيه اعتراف بعدم دلالة صحة الاستثناء على العموم لانه اذا كان
تسليم صحة الاستثناء من المحصور فان جميع اجزاء العشرة محصور والحصر
ينافي العموم فوجدت صحة الاستثناء حيث لا عموم ومن صحة قولنا عندي
اجزاء العشرة الا واحدا تبين ان التوجيه بان المراد استثناء ما هو
من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه لا يجدي نفعا قال والتوكيد
اقول كون ما ذكر من الامثلة توكيدا فرع ثبوت العموم في الجموع لانه اذا
لم يثبت العموم فيها يكون ما ذكرنا تاسيسا كما ذهب اليه الواقفية فالاستدلال
عليه من قبيل المصادرة بل نقول ان دلالته على عدم العموم اظهر لان الاصل
في الكلام التاسيس دون التاكيد ولذلك تمسك به الواقفية واجابوا
عنه بالحمل على التاكيد قال واستدلال الصحابة اقول منه احتجاج عمر رض
في قضية قتال مانعي الزكوة بقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس

فليس بصحيح للعموم لانه متعين على تقدير
عدم العهد الخارجي كما يجيء لا يقال
البعيد

والعجب من التفتازاني حيث يجمع بين الجوابين
في الاول منهما ما يغني عن منع الثاني
محمد

حيث قالوا على ما نقله الزرفتي في اصول الاثري انه
يلتزم ان يؤتى به على وجه البيان والتغيير ما هو
المراد به من العموم بان يقول جاءني القوم كلهم
او اجمعون ولو كان العموم موجب مطلق هذا
اللفظ لم يلتزم تغيير بلفظ اخر كما في الخاص فانه لا يلتزم
ان يقرن به ما يكون بيانا للموجب بان يقول جاءني زيد كله او عينه
اوله ان تعرف انه موجب لا حاجة الى نفسه القول
وهذا ان ذلك في العام عرفنا انه موجب يؤكد بكل واجمعين لو كان
لا يستقيم ذلك والعجب انه من قرر دليلهم هكذا انه يؤكد بكل واجمعين لو كان
دلالتها على الاستغراق لما احتيج اليه ثم رد بان التاكيد دليل العموم والاستغراق
فقد افحش
محمد

حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوه فقد عصموا مني دماءهم واموالهم
الا بحقه وهو انه منعه من القتال واحتج عليه بذلك وقرره وعدل الى الاحتجاج
بقوله الا بحقه وقال والزكوة من حقه فدل انهما فهما من العموم في وجوب القتال
قبل ان يقولوا لا اله الا الله وعدمه بعده ومنها احتجاج ابي بكر رض بقوله
الائمة من قريش وقرره الصحابة رض ومنها احتجاج ابي بكر رض بقوله عليه السلام
نحن معاشر الانبياء لا نورث وشاع ذلك وذاع ولم ينكره احد
ولولا ان الصيغة للعموم لما كان فيه حجة في الصورتين لانك اذا قلت بعض
الائمة من قريش لم يلزم منه ان لا يكون من غيرهم امام فكان ينكر الاحتجاج به عادة
اقول يحتمل ان يكون التعريف في قوله الائمة للعهد ويكون المعهود الائمة الخلفاء اليها
في قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ويكون الاحتجاج بناء على ذلك
لا على الاستغراق واما الاعتراض بان ذلك انما فهم بالقراين فمدفوع بان فتح
هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقراين
فان الناقلين لها لم ينقلوا الينا القراين الواضحة بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد
الاستعمال على ان التحقيق ان التجوز لا ينافي الظهور قال ومنها وجد اقول
هذا مخالف لما تقرر في اصولنا واصول الشافعية من انه وضع خطاب
المشافهة نحو يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا ليس خطابا لمن بعدهم وانما
يثبت حكمه لهم بدليل اخر من اجماع او قياس او نص واما لحد الصيغة
فلا فقوله لما تواتر من دينه انما يوافق قول المخالفين القائلين هو عام
لما بعدهم قال القاضي في شرح المختصر وقالت الحنابلة هو عام لمن بعدهم لنا
انا نعلم قطعا انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة
ولنا ايضا انه امتنع خطاب الصبي والمجنون بنحوه واذا لم يوجه مع وجودهم

وجودهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم اجدر ان يمنع لان تناوله العدم
قالوا اولا لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف
اما الملازمة فاذ لا معنى لارساله الا ان يقال له بلغ احكامي ولا تبليغ
الا بهذه العمومات وهي لا تتناوله واما انتفاء اللازم فبالاجماع الجواب
انه لازم انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا
تتعين فيه المشافهة نعم يجب التبليغ في الجملة وانه يحصل بان يحصل للبعض شفاها
وللبعض بنصب الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم قالوا
لم يزل العلماء يحتجون على اهل الاعصار ممن بعد الصحابة رض بمثل ذلك وهو
اجماع على العموم لهم الجواب لا يتعين ان يكون ذلك لتناوله لهم بل قد يكون
لانهم علموا ان حكمهم ثابت عليهم بدليل اخر جمعا بين الادلة اي هذا الدليل
الدال على المشاركة في الحكم ودليلنا الدال على عدم الدخول في الخطاب انتهى
كلامه واذ قد وقفت على هذا فقد عرفت ان القول بعموم الخطاب للمعدومين
عبارة كانت او دلالة ليس مذهبنا ومذهب الشافعي وان ما تواتر
من دينه عليه السلام من شمول مقتضى خطابه واحكامه لهم لا يدل على ذلك
فتأمل قال عن علقمة والحسن اقول قول علقمة اخرجه ابو عبيد في فضائل
القران واخرجه الضحاك عن ميمون بن مهران ولم اقف على قول الحسن مسندا
وصح عن ابن مسعود رض ايضا اخرجه البزار في مسنده والحاكم في المستدرك
والبيهقي في دلائل النبوة فما قاله الطيبي هذا مذكور في معالم التنزيل والبسيط
والكواشي ولم اجده في كتب الحديث لا ينبغي ان يعول عليه قال ان كل
شيء نزل فيه اقول في تفسير القرطبي قال علقمة ومجاهد كل اية اولها يا ايها الناس
فانما انزلت بمكة وكل اية اولها يا ايها الذين امنوا فانما انزلت بالمدينة

قال الشيخ المؤلف و هذا يترد. ان هذه السوره والنساء مدنيتان
وفيهما يا ايها الناس واما قولها في يا ايها الذين امنوا فصحيح انتهى اقول
فقد ظهر بما نقلناه ان المراد من الشيء في قوله كل شيء نزل فيه يا ايها الناس الاية
لا الخطاب و قوله فيه حال على حذف الواو فلا دلالة فيه على اختصاص الخطاب
باهل مكه كما توهمه الزمخشري ومنها جاء حمل الرد بان مدلول ما نقل ان كل
حكم و خطاب نزل فيه يا ايها الناس الاية فهو مكي سواء نزلت الاية بمكه او بالمدينة
و به يتم ما ذكرناه اصحابنا والله اعلم بالصواب قال ان صح رفعه
اقول لفظ رفعه لم يصب محزها لان المرفوع في اصطلاحهم قول
النبي عليه السلام او قول الصحابة رض فيما يتعلق بالنزول وعلمه وحسن
لبسا من الصحابي قال فلا يوجب تخصيصه بالكفار اقول كما توهمه الزمخشري
كيف فان مقتضى الرواية المذكوره ان يكون الخطاب المصدر بيا ايها الذين
امنوا مخصوصا بكفار المدينة و لا يخفى فساده. والمقصود دفع توهم
مخالفة هذا المنقول التفسير السابق كما تراه في كلام الزمخشري قال ولا امرهم
بالعباده اقول عطف من حيث المعنى على قوله فلا يوجب تخصيصه بالكفار
يعني ان المروي المذكور لا ينافي عموم الناس لا امرهم بالعباده
و هذا ايضا جواب دخل مقدر تقريره ان الماموربه لا يخلو
من ان يكون ابتداء العباده فلا يصح تعميمه للمؤمنين او يكون استدامتها
فلا يصح تعميمه للكافرين و تقرير الجواب لا هذا بخصوصه و لا ذاك بل
القدر المشترك بينهما قال فالمطلوب من الكفار اقول هذا على اصل الاشعري
وانه في من ان الكفار مخاطبون بالعبادات بشرط تقديم الايمان واما
عند المعتزله وجمهور الحنفية فلا بد من تعميم العباده للايمان فانه مع

كونه شرطا صحة سائر العبادات عباده في نفسه من القول بان المطلوب من
الكفار هو الايمان فافهم هذا فانه قد ذهب على الزمخشري حيث
مشى على الاصل الذي قرره مع تصلبه في مذهب الحنفية و تعصبه لاصل
الاعتزال قال من المعرفه والاقرار اقول اصلح عبارة الكشاف وهي قوله
ما لا بد لها منه وهو الاقرار و جه الخلل فيه ظاهر فان ما لا بد للعباده منه غير
منحصر في الاقرار بل لا بد لها من المعرفة ايضا وصاحب الكشاف ايضا معترف
بذلك على ما قرره في اول السوره قال فالكفار لا يمنع وجوب العباده
اقول قيل لو وجبت العبادات على العلوم مثلا فاما ان يجب عليهم حال الكفر
او بعده وكلاهما باطل اذ لا يصح الصلوه مع الكفر ولا قضاء بعده اجماعا
واذا كان كذلك فلا فائده في تكليفهم بالعبادات واجيب عنه بان
ما ذكرتم يقتضي ان لا يظهر لتكليفهم فائده في الدنيا ولا يقتضي ان لا يظهر له
فائدة في الاخرة لم لا يجوز ان يكون فائدته تضعيف العذاب عليهم بان يعذبوا
بترك العبادات بعذاب فوق عذابهم بترك اصل الايمان واذ قد عرفت هذا
فقد وقفت على ما في قوله بل يجب رفعه و الاشتغال بها عقيبه فان المفهوم
المتبادر منه ان لا يسقط عن الكافر العبادات الواجبة بالايمان ويظهر
لتكليفهم بالعبادات فائده في الدنيا وهو خلاف الاجماع قال صنعه جرت
اقول اخذ هذين الوجهين من الكشاف الا انه قدم الوجه الاول كان
مؤخرا فيه ترجيحا له لان مبناه وهو عموم الخطاب للفرق كلها هو المختار
عنده على ما بينه سابقا ثم انه قدم الاهم بحسب المقام في بيان فائدة التوصيف
على الوجهين المذكورين رعاية لمقتضاه و قد اهمله الزمخشري قال يحتمل التقييد
اقول فان قلت جملا بين التقييد والتوضيح ح قلت نعم الا ان الكلام

اعتبار الاقرار في حد الايمان مختار البعض على ما صرح به في ...

الا انه لو اتى بالمعرفه بالتصريح لكانت الافادة كما لا يخفى

وذلك لانه لا يخلو من ان يرجع الضمير في قوله والاشتغال بها الى العباده الواجبة حال الكفر او يرجع الى مطلق العباده وعلى الاول يلزم ما ذكرنا وعلى الثاني لا يلايم سياق الكلام

لان الضمير في قوله بها يرجع الى العبادة الواجبة حال الكفر بحكم اقتضاء المقام وسياق الكلام

في كون التوصيف لاجلهما وذلك غير لازم اذ يجوز ان يكون للتعليل والتعظيم الا ان كونه للاول اوضح واتضح على ما نص عليه الزمخشري لان الاكمل في الصفة مع التخصيص والتوضيح فلفظه يحتمل لكونها كالعلم للوجه المرجوح لم تصح تخصيصها ولو قال على تخصيص الخطاب بدل قوله ان خص الخطاب لا يمكن ارجاع الضعف الى المبني فتامل **قال** واريد بالرب **اقول** فيه اشارة الى ان تخصيص الخطاب بالمشركين لا يستوجب تعميم الرب كما ظنه الزمخشري حيث قال فان خصصوا بالخطاب فالمراد به اسم يشترك فيه رب السموات والارض والآلهة التي كانوا يسمونها اربابا بل نقول لا مجال لذلك الا رادة على ذلك التقدير ايضا لان لفظ الرب وان كان مطلقا عندهم على كل واحد من آلهتهم الباطلة الا ان اضافته على صيغة الوحدة الى كلهم تعين الرب الحقيقي اذ ليس لكلهم اله واحد يجتمعون على عبادته غير الله تعالى **قال** بالذات او بالزمان **اقول** فيه نظر لان قبل من الظروف الزمانية واستعماله في موارد التقدم الذاتي من الاصطلاحات المحدثة بعد نزول القرآن فلا وجه لبناء تفسيره عليه **قال** اما الاغراقهم **اقول** قد وقت فيما يسوغ بعموم الخطاب لكل من بعث اليه محمد صلى الله عليه من فروع المكلفين وفيهم طوائف لا يعترفون بخلق الله العالم كله كالدهرية والثنوية فالوجه على ما اختاره من التفسير انما هو الاخير **قال** باديء نظر **اقول** فيه نظر لان علمهم بادي نظر انما هو من العلم بوجود الصانع واما انه واحد خالق للكل فيحتاج حصول العلم به الى مزيد تامل كما لا يخفى على المنصف **قال** وقرئ من قبلكم **اقول** بفتح الميم ونصب قبل والاحسن في تخريج هذه القراءة الشاذة ان يكون على تقدير مبتداء محذوف تقديره والذين هم من قبلكم **قال** على اقحام **اقول** قيل عليه لم يعهد التاكيد اللفظي الا باعادة اللفظ الاول ومع ذلك فقد

قال محمد في الموزع عندهم **اقول** حيث جعلت صفة ومن حقها ان يكون معلوما للانتساب الى الموصوف عند المخاطب

فقد صح هو اباشاعة فصل الصلة الاولى وان اريد التاكيد من جهة المعنى عاد المحذور واضيع البيان وجه اجتماع الموصولين الابري انهم لم يذهبوا في مثل قوله انا و فجبرو امثال كعصف ماكول الى ان الكاف تاكيد بل مزيد **قال** حال عن الضمير في اعبدوا **اقول** رد هذا الوجه بان فيه تعليقه عن الاقرب بالابعد وتوسيط بين العصا ولحائها فان الذي جعل لكم الارض فراشا موصول بربكم صفة او مدحا منصوبا او مرفوعا فيكون بمنزلة ان يقول اعبد ربك الخالق راجيا من التقوى الراوح بتوسيط الحال من فاعل اعبد بين وصفي المفعول على ان تقييد العبادة برجي التقوى ليس له كثير معنى وانما المناسب تقييدها بالتقوى واقترانها او برجاء ثواب التقوى لكنه مردود واما تعلقه بامر التعليق فهلا ان تعلقه بخلقكم وان كان اقرب لفظا لكنه ابعد معنى لان فيه اخراجا لعل عن حقيقته ولا يصار اليه الا عند التعذر ولان الذي يود والاجل هو الامر بالعبادة فناسب ان يتعلق بها ذلك والى بالموصول وصلته على سبيل التوضيح او المدح للذي تعلق به العبادة فلم يؤت بالموصول ليحدث عنه بل جاء في ضمن المقصود بالتبع فلا وجه لان يتعلق به دون المقصود فان فيه صرفا عن الاقرب الى الابعد من جهة المعنى واما قوله ان فيه توسيط الحال من الفاعل بين وصفي المفعول فسلم لكن ثاني الوصفين ليس وصفا نحويا فليس ذلك توسيطا بين العصا ولحائها وليس بمنزلة المثال الذي ذكره واما قوله على ان تقييد التقوى الخ فقد ضمن المص قوله كانه قال اعبدوا ربكم راجين الى الجواب عنه وقال صاحب التيسير للتقوى ههنا معنيان التقوى في الدنيا عملا والتقوى في الاخرة املا ففي الدنيا الاتقاء عن الشرك ان حمل الامر بالعبادة على التوحيد و

والاتقاء عن الذنوب ان حمل ذلك على الطاعات والاتقاء في الاخرة
هو الاحتفاظ عن النار وساير العقوبات فعلى هذا وجه تقييد العبادة
بترجي التقوى ظاهر **قال** على معنى انه **اقول** يعني ان هناك استعارة
تمثيلية شبه حال خالقهم بالقياس اليهم في ان خلقهم واقدرهم على التقوى
ونصب لهم الدواعي اليها والزواجر عن تركها فصار بذلك وجودها
ارجح من عدمها بحال المرتجي بالقياس الى المرتجى وتركه مع رجحان
وجوده منه وانما اورد بيان التشبيه في جانب المرجو منهم دون
الراجي لانه اقرب الى رعاية الادب واوضح في تقرير المقصود و
اسهل التصور ووجه الشبه من التردد والاختيار ونحو ذلك والقدس
في تلخيص فضل الزمخشري وتحريره واصاب في حذف ما يبتني على اصل الاعتزال
وهو قوله واراد منهم الخير والتقوى فان ذلك لا يكاد يصح على اصل
اهل السنة لانهم لا يجوزون تخلف مراد الله تعالى عن ارادته وقد دسه
ذلك المتصلب في مذهبه في تصوير معنى الاستعارة حتى ذهب على اكثر
الناظرين فيه ومن ههنا تبين فساد ما قيل لعل ح اي على تقدير تعلقه
بخلقكم مستعارة للارادة تشبيها لها بالترجي بمعنى الطمع اي ارتقاب
المحبوب كان لفظ لعل حقيقة في هذا المعنى بخصوصه لغلبة استعمالها
دون الاشفاق الذي هو ارتقاب المكروه او مستعمل فيها مجازا مرسلا
لان الترجي بذلك المعنى يستلزم الارادة كانه قيل خلقكم ومن قبلكم
مريدا منكم ومنهم التقوى ومما يشهد على بطلان هذا القول شهادة
لا مرد لها قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس فانا نعلم
قطعا ان من ذراه الله تعالى لجهنم لم يخلقه ليتقي وايضا ان قوله ومن

ومن قبلكم عام للصبيان والمجانين الذين ماتوا ولم يصلوا الى درجة
التكليف ولا وجه لان يقال ان الله تعالى خلقهم مريدا منهم التقوى
قال وغلب **اقول** لا حاجة الى التغليب بل لا وجه له لما عرفت ان جميع
من قبلهم ليس ممن يصح ان يطلب منه التقوى بل ليس ممن خلق له **قال**
والمعنى على ارادتهم **اقول** جملة حالية **قال** وهو ضعيف **اقول** زعم ابن
الانباري وجماعة من ائمة العربية ان لعل قد يكون بمعنى كي حتى حملوا
عليه كل صورة امتنع فيها الترجي سواء كانت اطماعا مثل لعلكم تفلحون
او لا مثل لعلكم تشكرون ولعلكم تتقون ورد الزمخشري بان جمهور
ائمة اللغة اقتصروا في بيان معناها على الترجي والاشفاق وبالجملة
صلوحها لمجرد معنى العلية والغرضية مما وقع عليه الاتفاق الا ترى انك تقول دخلت
على المريض كي اعوده واخذت الماء كي اشرب ولا يصح لعل والمص اكتفى
بتضعيفه واحسن فيه الا انه علل بقوله اذ لم يثبت في اللغة الخ ولم يصب فيه
لانه منقول عن القطرب والطبري نص عليه القرطبي حيث قال ان العرب
استعملت لعل مجردة من الشك بمعنى لام كي فالمعنى لتتقوا وعلى ذلك
يدل قول الشاعر ۞ وقلتم لنا كفوا عن الحرب لعلنا ۞ نكف ووثقتم لنا كل
موثق ۞ فلما كففنا الحرب كانت عهودكم ۞ كلمع سراب في الملا متألق ۞
المعنى كفوا عن الحرب لنكف ولو كانت لعل هنا شكا لم يوثقوا لهم كل موثق
وهذا القول عن قطرب والطبري وفي بعض شروح الكشاف وليت شعري
لم لا يجوز مجي لعل بمعنى كي وقد نقل ذلك بعضهم عن سيبويه كقوله
واتقوا الله لعلكم تفلحون اي كي تفلحوا ولعلكم تشكرون اي كي تشكروا
قال فانما لما وجبت عليه شكرا **اقول** مبنى ذلك على قاعدة وهي ان

ان الحكم اذا اقترن بصفة مناسبة كان ذلك الحكم مضافا الى تلك الصفة
بطريق الايماء فلما رتب الله تعالى الامر بالعبادة في قوله اعبدوا ربكم على
الذي خلقكم الى اخر الصفات علم ان هذه الصفات موجبة للعبادة و ملزمات
لوجوب شكره قال خبره فلا تجعلوا اقول على تاويل مقول فيه والفاء للتضمن
المبتداء معنى الشرط ولم يلتفت الزمخشري الى هذا الوجه لضعفه اما اولا
فلان صلة الذي وما عطف عليها ماضية فلم تشبه الشرط فلا تزاد في
خبره الفاء واما ثانيا فلعدم الرابط الا ان يقال بمذهب الاخفش لان
من الروابط عنده تكرار المبتداء بالاسم الظاهر اذا كان بمعناه نحو زيد
ابو عبد الله قام اذا كان ابو عبد الله كنية لزيد ونص سيبويه على منع
ذلك قال منصوب او مرفوع اقول قيل نصبه من خمسة اوجه اظهرها
على القطع الثاني نعت لربكم الثالث بدل منه الرابع مفعول تتقون الخامس
انه نعت النعت اي الموصول الاول لكن المختار ان النعت لا ينعت
والرفع من وجهين احدهما وهو المرجح انه خبر مبتداء محذوف اي هو
الذي جعل والثاني انه مبتداء خبره قوله بعد ذلك فلا تجعلوا قال على تضمنه
اوجه اقول في الحصر نظر فان لها معان اخر ذكرها صاحب التيسير منها الايجاد
كما في قوله تعالى جعلتم منه حراما وحلالا ومنها الارسال كما في قوله تعالى واجعل
لي وزيرا من اهلي والجمع كما في قوله تعالى فهل نجعل لك خرجا ومنها
التسمية ذكرها القرطبي واستشهد عليه بقوله تعالى وجعلوا الملائكة
الذين هم عباد الرحمن اناثا قال فقد جعلت اقول قال التبريزي
في شرح الحماسة جعلت بمعنى طفقت ولذلك لا يتعدى و مرتعها
قريب في موضع الحال اي اقبلت قلوص هذين الرجلين قريبة المرتع

المرتع من رحالهم لما بها من الاعياء وقال غيره ليست جعلت ههنا
بمعنى المقاربة وانما هي بمعنى صيرت وفيها ضمير يعود على المذكورة وقلوص
بالنصب مفعول اول و مرتعها قريب جملة في موضع المفعول الثاني
الا ان الرواية الشهيرة برفع قلوص والقلوص الشابة من النوق و
والاكوار جمع كور وهي الجماعة الكثيرة من الابل قال كقوله تعالى جعل
لكم الارض اقول جعل ههنا ليس بمعنى صيرا اذ يحتمل معنى خلق
على ان يكون فراشا حالا فالاولى ان يستشهد بقوله تعالى فاجعل افئدة
من الناس تهوي اليهم فانه نص فيه لا يحتمل غيره قال وبالقول او
العقد اقول كما في قوله تعالى فلا تجعل مع الله الها اخر و يخرج منه ههنا
جواب لما استشهد به القرطبي على ان جعل يجيء بمعنى التسمية كانهم
قال مع ما في طبعه من الاحاطة بها اقول كان الظاهر ان يقول
مع ما طبعها من الرسوب فيه اذ ليس في طبع الماء الاحاطة بما يطفو عليه
قال واللطافة اقول لا لطف لذكر اللطافة ههنا فانها من مقدمات
شرط اخر لكون الارض فراشا ذكره الامام الرازي حيث قال
عند عد شروطه الرابع ان لا تكون في غاية اللطافة والشفافة لانها
لو كانت كذلك لم يستقر النور عليها فلا تسخن بالشمس فتبقى باردة
قال وذلك لا يستدعي اقول جواب عن استدلال بعضهم على ان الارض
ليست كرة بهذه الاية بناء على انها لو كانت كرة لم تكن فراشا
وحاصل الجواب ان القطعة من الكرة العظيمة كالسطح يمكن الاستقرار
عليها والانتفاع اذ الوضع الاشارة في جعلها فراشا الى انها
خلقت اولا على وضع اخر ثم بسط ومهد على ما افصح عنه قوله تعالى والارض

بعد ذلك وحاصله نتقوى جانب الاسناد لا لانه تعالى اعلم بحقيقة الحال
قال فيه مفروشة اقول لم يصب في تفسير البناء ههنا بالقبة لان السماء
للارض كالسقف للبيت وهذا قال الله تعالى وقوله الحق وجعلنا السماء سقفا
محفوظا قال اسم جنس اقول تذكر وتؤنث وتجمع على اسمية وسموات
وسمي على فعول قال سماءه اقول كجرادة ثم جرادات ثم جراد
من الكواشي قال بيتا كان اقول او جدارا كما في قوله تعالى كانهم بنيان
مرصوص والبنيان كالبناء او سقفا كما مر قال او خباء اقول
او طرافا وابنية العرب اخبيتهم ومنه بنى على امرأته كذا في الكشاف وقال
الجوهري ابنية العرب طراف واخبية فالطراف من ادم والخباء من
صوف او ادم ولا يكون من شعر وفي قال الخباء من الوبر فقد سهى وكذا
من قال من الصوف والوبر قال ومنه بنى على امرأته اقول والعامة تقول
بنى باهله وهو خطأ نص عليه الجوهري قال جديدا اقول لا دخل لهذا
التقييد في هذا المقام ولذلك لم يذكره الجوهري وغيره ثم ان المعتبر في ضرب
الخباء ليلة الدخول لا وقت التزوج فالمناسب ان يبدل وقت التزوج
بليلة الدخول قال وخروج الثمار اقول جواب سوال ذكره الزمخشري
بقوله فان قلت ما معنى اخراج الثمرات بالماء وانما اخرجت بقدرته
ومشيته والاظهر في جوابه ان يقال لما كان الماء على مقتضى حكمته تعالى آلة
عادية في اخراج الثمار من الاشجار اتى بحرف الباء الداخلة للآلة
ثم ان الماء كما انه آلة عادية ههنا كذلك آلة عادية في افاضة الحيوة
على الحيوان الا ان التوقف العادي في الافاضة المذكورة اقوى لانه
في الحدوث والبقاء بخلاف ما نحن فيه فان الثمر بعدما خرج من الشجر وبلغ كماله

كماله يستغني عن الماء فلذلك نزل الماء ثمه منزلة المنشأ والمبدأ فاتى بحرف
من الدالة على ذلك المعنى ومن قرر السوال المذكور وهكذا ان الشايع
استعمال الباء السببية فيما يرجع الى الفاعل ومن فيما يرجع الى المادة ثم
اجاب بما اجاب فقد اتى بشيء عجيب قال جعل الماء اقول غير عبارة
الزمخشري حيث اعتبر الماء وحده مادة للثمار ولا يخفى انه ليس كذلك ثم
غير عبارة النحل الواقعة في تنظيره الى النطفة لان مادة الولد ايضا ليست
ماء الفحل وحده قال للابتداء اقول يحتمل التبعيض والبيان لكن الثانية
على ان يكون المراد من السماء المطر كما في قوله اذا نزل السماء بارض قوم و
يشهد للمجاز العدول من المضمر الى المظهر فان الظاهر على تقدير ارادة
السماء الحقيقي ان يقال وانزل منه ماء قال فان ما علاك اقول لا ما علاك
مطلقا بل مما علاك فاظلك صرح بذلك القرطبي قال السحاب اقول قدمه
لبلاغة المجاز وشهادة العدول فتأمل قال بدليل قوله تعالى اقول فان
المتبادر من التنكير خصوصا في جموع القلة البعضية فاذا كان المراد
ثمه اخراج بعض الثمرات بالماء المنزل من السماء فينبغي ان يكون المراد
ههنا ايضا كذلك رعاية لتمام الموافقة بين الايتين الواردتين في
معنى واحد قال واكتفا اقول وحاصله التمسك بدلالة السباق
والسياق اعني ماء ورزقا فان المخرج ببعض الماء لاجل بعض الرزق
لا يكون الا بعض الثمرات لقائل ان يمنع الملازمة على ان مبناه ان يكون
التنكير في الماء والرزق للتبعيض وذلك غير متعين اذ يحتمل ان يكون
للتنويع وتكون النكتة التنبيه على مغايرة الماء النازل من السماء لمياه
الارض في اللطافة ومغايرة الرزق الحاصل بسببه لسائر الارزاق

اذ ليس فيما ذكر ما يعينه لينا في ايثار الباء ههنا على من

الى صلة بتركيب الانسان قال بعض الثمرات اقول بيان لحاصل المعنى لان من
حرف لا اسم فعلى تقدير كونه للتبعيض يكون المعنى فاخرج به شيئا من الثمرات
قال ليكون بعض رزقكم اقول هذا انما يصح اذا كان المراد من الثمر
ما يخرج من الشجر خاصة والظاهر ان المراد ما يحصل بسبب المطر سواء خرج
من الشجر او من الارض قال صاحب التيسير واصل الثمرة الزيادة و
النماء يقال ثمر الله ماله اي زاده وكثره والفاكهة تسمى ثمرة لهذا
وكذا الثمرة كل عين ويقال هو ما زاد عليه ثم سمينا الماكولات كلها من الحبوب
والفواكه وغيرها مما يخرج من الارض والشجر ويدل عليه قوله تعالى كلوا من
ثمره اذا اثمر واتوا حقه يوم حصاده والحصاد يكون للزرع
وقد بسط الله ما اختصره في هذه الآية في آية اخرى فقال وهو الذي
انزل من السماء ماء فاخرجنا به نبات كل شيء فاخرجنا منه خضرا نخرج منه
حبا متراكبا الآية وقال انا صببنا الماء صبا الى ان قال فانبتنا فيها
حبا وعنبا الآية قال وانما ساغ الثمرات اقول جمع الثمرة ثمر بحذف
الهاء التي هي للتوحيد ثم ثمار كالبلد يجمع بلاد ثم الثمار يجمع على الثمر
كالحمار يجمع على الحمر وهذه جموع تكسير وجمع السلامة هو الثمرات من التيسير
قال اولانها لما كانت اقول هذا اذا كان اللام للعموم والاستغراق
على ما اشار اليه ابو حيان وغيره والزمخشري لما فرع سواله بقوله فالثمر
المخرج الى على كونه من جنسه ومقتضاه ان لا يكون الثمر على الاستغراق
لم يلتفت الى هذا الجواب والعجب من العلامة التفتازاني مع وقوفه
على وجه تفريع ذلك السوال كيف ذكر هذا الجواب بقوله والحق ان الجمع
الصحيح الى قال وان اريد به المصدر اقول قال ابو حيان ان اريد

به المصدر كانت الكاف في لكم مفعولا به واللام مقوية لتعدي المصدر
نحو ضربت ابني تاديبا له اي تاديبه وان اريد به المرزوق كان في
موضع الصفة فيتعلق اللام بمحذوف اي كائنا لكم وقال ابن عقيل الاتيقع
عكس ذلك قال متعلق باعبدوا اقول والفاء للتسبيب اي تسبب
عن ايجاد هذه الآيات الباهرة النهي عن اتخاذكم الانداد ولولا ذلك
الاعتبار لكان الانسب عطفه بالواو كما في قوله تعالى اعبدوا الله ولا
تشركوا فلا حاجة الى التكلف في جعل نهيا متوقعا على مضمون الامر على
معنى ان كنتم مامورين بعبادة من تحق العبادة منكم فلا تشركوا به احدا
لتكون عبادتكم على اصل واساس هو التوحيد قال بافضائه اقول وعلى
هذا يغني العبادة بالتوحيد ويقال في تفسير لا تجعلوا لله اندادا لا
تعتمدوا على غير الله وتوكلوا عليه كما قاله مجاهد وعكرمة عن ابن عباس
على ما ذكر في التيسير فلا يتجه ان يقال ان شرط انتصاب المضارع باضمار
ان في جواب الامر من كون الاول سببا للثاني منتف ههنا على انه يجوز
ان يكتفي بسببية الاول للاخبار بمضمون الثاني كما اكتفي بسببية الشرط
للاخبار بمضمون الجزاء في قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ذكره سعد الدين
في تفسير قوله تعالى فانه نزله على قلبك قال او بلعل اقول قال ابو حيان
هذا لا يجوز على مذهب البصريين بل على مذهب الكوفيين لانهم اجروا
لعل مجرى هل في نصب الفعل جوابا له قال والمعنى ان تتقوا اقول لان
ظهور المخاطبين في صورة من يرجى منه الخوف من العقاب بسبب عدم اشراكهم
وفي هذا النصب تنبيه على تقصيرهم حيث جعل ما هو الراجح منهم مستبعدا
عنهم في صورة من يرجى منه قال ان استانفت اقول يبنى على الابتدائية

فيه رد على شراح الكشاف ومن تبعهم منه

على ما ذكر . فيما سبق بقوله او مبتداء خبره فلا تجعلوا لله ولا يذهب عليك
ان تعلقه بالذي جعل ان استأنفت به على انه خبر مبتداء محذوف فاذا
كان خبر مبتداء محذوف على ان يكون نهيا مترتبا على مضمون الجملة اي هو
الذي نصب لكم ادلة التوحيد فلا تشركوا او يلي لما في الاول من
تكلف تاويل معول لنه فتامل قال والمعنى اقول انفهام هذا المعنى على
تقدير تعلقه بالذي جعل ان استأنفت به على انه خبر مبتداء محذوف
اظهر كما لا يخفى قال والند اقول قال الراغب ند الشيء مشاركه في
الجوهر وذلك ضرب من المماثلة فان المثل يقال في اي مشاركة كانت
فكل ند مثل ولا ينعكس وفي التيسير والند هو الذي يناديك اي
يقابلك لينفرك من قولهم ند ندودا وندادا اذا نفر قال المثل
المنادي اقول عبارة الكشاف المثل المخالف المنادي ترك المص لفظ المخالف
لما لفظة ظاهرا للمماثلة . فيحتاج الى التوجيه بصرف احدهما الى الصفات
والاخر الى الافعال قال تجعلون اقول جعل هنا بمعنى صير دخل المبتداء
والخبر والمراد التصيير القولي او الاعتقادي كما في قوله ولا تجعل مع الله
الها اخر والى متعلق له باعتبار تضمينه معنى التعدي التجاوز ولا يخفى
لطفه في هذا المقام ومن جعله حالا من نها او ندا بمعنى معنونا التي على
قول من جوز الحال من المبتداء والخبر فقد تعسف قال حسب اقول
التنكير للتقليل والتحقير والمعنى ان نها لا يصلح ان يكون مثلا الذي حسب قليل
فكيف يكون مثلا الذي حسب جليل قال فتهكم بهم اقول يعني بلفظ الند على
ما افصح عنه عبارة الكشاف وشنع عليهم واستفظع شانهم بان جعلوا
اندادا كثيرة لمن لم يصح ان يكون له ند قط والعد ولعن مقتضى الظاهر

الظاهر والضمير العايد على الموصول الى المظهر هو علم التوحيد للتنبيه على التعليل
لما هو مبنى التشنيع ثم نوابان جعلوا ابيانه للتشنيع خاصة وقد اكتفى عن بيان
التهكم بما فهم من سباق الكلام على ما اشار اليه بالفاء التوليعية فلا تسامح
فيه كما توهم قال شابهت اقول فيه تصريح بانه من قبيل الاستعارة التمثيلية
التي قصد بها التهكم لا من قبيل الاستعارة التصريحية التهكمية كما توهم اذ لا
استعارة في لفظ الند فانه في معناه الحقيقي اذ مدار التشنيع عليه فتامل
قال الف رب اقول اراد الكثرة لا خصوص العدد وقصد الاشارة
الى انه لا فرق بين ادنى مراتب العدد واعلاها اذا تجاوز عن التوحيد
قال ادين اقول اطيع من دانه اذا انقاده ومنه ملك مدين قال اذا
تعمت الامور اقول اي توقفت بان يختار كل من الناس مرا والمراد ام الديانة
بقرينة المقام وسياق الكلام قال حال اقول فيه رمز لترك الاعتقاد با
بالانداد اي انتم من اهل العلم والتميز فلا تغفلوا افعل من لا حظ له من العلم والتميز
قال مطرح اقول يعني ان الفعل اما منزل منزلة اللازم قصدا الى المبالغة او
محذوف المفعول بدلالة سباق الكلام وسياق المقام قال واصابة
الرأي اقول قال الزمخشري وهكذا كانت العرب خصوصا ساكنوا الحرم
من قريش وكنانة لا يصطليهم في استحكام المعرفة بالامور وحسن
الاحاطة بها والتوبيخ على هذا التقدير اقول كانه غافل عن كون الخطاب للكفار
والمنافقين او لا يعتد بما نقل عن ائمة التفسير والا فقد صرح الامام
الواحدي في تفسيره نقلا عن ابن عباس رض ان الخطاب للكفار والمنافقين
ثم قال فان قيل كيف وصفهم بالعلم وقد نعتهم بخلاف ذلك من الختم و
الطبع والصمم والعمى فالجواب من وجهين احدهما وانتم تعلمون بريد العلم الخاص

التوبيخ قطب الدين الا ان عبارة الكشاف تهكم بهم بلفظ الند فالظاهر فيها قال المتوهم
وقول الامام في التفسير الكبير انهم لما عبدوا الاوثان وسموها الهة اشبهوا من اعتقد انها كذلك او هو على سبيل التهكم صرح فيما قاله الاصفهاني

في ان الله هو خلق وانزل الماء وانبت الرزق فتعلمون انه المنعم عليهم دون
الانداد وان الكل ان يكون المعنى وانتم تعلمون وحدانيته بالقوة والامكان
لو تدبرتم ونظرتم والله اعلم قال لا تماثله اقول ناظر الى اول القيدين المعتبرين
في الند وقوله ولا تقدر ناظر الى ثانيهما ويجعلها المقدر بمعونة المقام
على انه مفعول به وانها لا تصلح اندادا له وفي الجمع بينهما باتيان اداة
نوع دخل للزمخشري حيث فرق بينهما بالة التنويع الموهمة بان المحتمل
تقديرا احدهما منفردا عن الاخر فتدبر قال فعلى هذا اقول يعني على الوجه
الاخير دون الوجه الاول لما نبهناك عليه من ان المراد على ذلك التقدير الحث بترك
الانداد وفيه رد للزمخشري حيث خالف التوبيخ على الوجه الاول اكد وكانه
نظر الى ما في قوله فلا تجعلوا لله اندادا من التهكم والتشنيع وغفل عن التلطيف بعد
التغليظ ادخل في الاسماع واعون على ادخال الكلام في الاسماع من التغليظ
بعد التغليظ الا ترى كيف وصى رسوله اذا ارسله الى فرعون وقال قولا له
قولا لينا قال وقصره اقول اذ لا وجه له فان النهي عن الشرك غير مخصوص
بالعالم بنداده فان العالم والجاهل المتمكن اليه قال الى ما هو العلة اقول يعني
للامر والمقتضي يعني للنهي وانه اقوى من الاول فان العلة تطلق على
كل باعث للشيء والمقتضي لا يطلق الا على الباعث الموجب ولذلك فقد
بالنهي عن الاشراك فان باعثه اقوى من باعث العبادة قال فان الثمرة
اقول تمحل لا اعتراف من المصنف بان المراد من الثمرة ما صرحناه فيما سبق لا ما اشار اليه
نفسه ثم قال لكل اية ظهر اقول ماخوذ من مشكوة النبوة عن ابن مسعود رضه
انه قال قال عم انزل القرآن على سبعة احرف لكل اية منها ظهر وبطن ولكل
حد مطلع ظهر الاية ما ظهر من معناه الجلي وبطنها ما خفي من معناه ويكون سرا

سرا بين الله وبين المصطفين من عباده ولكل حد مطلع اي موضع اطلاع
فمطلع الاول تعلم معرفة العلوم الموقوفة بالعربية والتمرن فيها ومعرفة اسباب
النزول والناسخ والمنسوخ وغير ذلك ومطلع الثاني تصفية النفس والرياضة
باداب الجوارح قال النبي عليه السلام من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم
قال وان كنتم اقول انما قيل انكنتم في ريب دون ان ارتبتم سوقا للكلام
على وفق حالهم تنبيها على توغلهم في الارتياب واستمرارهم على ذلك واستقرارهم
فيه وفيه نعي عليهم ببلوغهم النهاية فيما لا يجوز الوقوع في بدايته لا وفي الالتفات
وفي تقدير الكلام باذا دون ان تكميل لذلك النعي تنزيل حالهم المحقق منزلة
المقدر تنبيها على انه لا ينبغي ان يثبت الا على سبيل الفرض قال قدر وقد انتشر
وبين اقول عدل عن اسلوب الكتاب المفصح عن كون الخطاب ههنا للمخاطبين
في قوله يا ايها الناس اعبدوا واياه ما اسلفه ثم من تعميم الناس للفريقين
لان الخطاب ههنا مخصوص بالكفار قال وافحام اقول كذا في اكثر النسخ عطفا
على تبوع ولا وجه له لان الحجة لا يقوم على الافحام بل يقوم له وفي النسخ والحاكم
عطفا على فصاحته ولا وجه له ايضا لان الباء في المعطوف عليه للسببية
والعطف عليه يقتضي ان يكون الحاكم من طولب معارضته سببا لاعجازه
وليس كذلك بل الامر بالعكس فالعبارة الصحيحة والحجة عطفا على بذلت
ووجهه ظاهر قال والمعارة اقول المصرة ضرر ظاهر على البدن والمعرة
ضرر يتصل ببدنه ويسري الى باطنه كذا في اول كتاب الحدود من شرح
الهداية قال لان نزوله اقول فالزمخشري في تخريج هذا الوجه
ولم يصب لان مبناه على ان يكون تضعيف العين في نزل للتكثير وليس
كذلك بل هو للتعدية نعم قد يكون التضعيف للتكثير الا انه في المتعدي

غالبا نحو فرحت وقطعت ولا يكون في اللازم الا نادرا نحو قولهم مات المال
وموت اذ اكثر ذلك فيه ومع ذلك لا يجعله متعديا كيف ويلزم
ح الجمع فان فيه جمعا بين معنيي التضعيف وذلك غير جائز. وفيما نحن فيه لا بد
من التعدية لان اصل الفعل لازم فعلى ما ذهب اليه يلزم المحذور المذكور
قال مما يريبهم اقول فعلى هذا يكون ايثار نزلنا على انزلنا للتنبيه على
منشاء الريب بناء على ان ترتب الحكم على الموصوف بل نسبته اليه مشعر بعلية
ذلك الوصف للحكم المذكور قال فكان الواجب اقول اراد الوجوب
العرفي ومرجعه الى الاولوية بقي ههنا شيء وهو انه ان اراد ان الواجب
تحديهم بنجم من نجومه كما هو الظاهر من قرينة المقام ففساده لا يخفى لان اللازم
من سياق الكلام ان يكون التحدي بالاتيان التدريجي سواء كان المأتي
نجما واحدا او نجوما متعددة كيف فان التحدي بعشر سور بل بجملة القرآن
قد وقع ولو كان الواجب خلاف ذلك لما وقع كذلك وان اراد ان
الواجب تحديهم بالاتيان التدريجي فلا يناسب المقام اذ ليس في الاية
اشارة الى ذلك حتى يحتاج الى بيان وجهه بل يأباه قوله بسورة فانه
صريح في ان التحدي باقصر سورة وهي ليست محلا للتدريج قال واضاف
العبد اقول لما كان العبادة اشرف الخصال والتسمي بها اشرف الخطط سمى
نبيه عبدا وانشدوا ٭ يا قوم قلبي عند زهراء ٭ يعرفه السامع والرائي
لا تدعني الا بيا عبدها ٭ فانه اشرف اسمائي ٭ قال منقادا لحكمه اقول غير
مخالف فكانه يقول مما نزلنا على الرسول الذي لا يبلغكم شيئا الا بامرنا
كلما يبلغه اليكم من عندنا وفي عبادنا يريد محمدا وامته بل سائر النبيين
الذين انزل عليهم الكتب وفيه تنبيه على ان من شك في القرآن مع ظهور

ظهور اعجازه فهو شاك في سائر الكتب الالهية ايضا حقيقة او حكما و
ولا يذهب عليك ان الحمل على هذا الوجه اولى مما ذكره قال والسورة
الطائفة اقول التعريف لفظي والمراد من الطائفة القدر المشترك بين افراد السور
والضمير في اقلها عائد الى الطائفة ولما كان الحكم المذكور ثابتا لها باعتبار
افرادها كان المعنى اقل افرادها والاحتياج الى هذا التأويل لا يندفع باخراج
القيد الاخير عن التعريف وذلك ظاهر فمن قال ان القيد الاخير ليس من التعريف
اذ لا يصدق على شيء من السور ذلك القيد فكانه ظن ان التعريف حقيقي
وغفل عن انه في صدد تفسير الالفاظ الواقعة في الاية المذكورة لا في تحقيق
حقايق المعاني بقي ههنا شيء وهو انه ان اراد تفسير سورة القرآن فلا يناسب
المقام لان المذكور في الاية مطلق السورة كيف لا فان المطلوب بالاتيان
ليس سورة القرآن بل ما يماثلها في الوصف والقدر من الكلام وان اراد
تعريف مطلق السورة فلا يصح على الوجه لقوله من القرآن لان الكون منه غير معتبر
في مطلق السورة قال المترجمة اقول معنى الترجمة التسمية باسم كسورة الفاتحة
وسورة البقرة وبه يقع الاحتراز عن عدة ايات من سورة كالعشر والحزب
ولا يرد مثل اية الكرسي لانه مجرد اضافة كاية المداينة قال لانها محيطة بطائفة
اقول عبارة الكشاف لانها طائفة من القرآن وانما غيره لان مبناه على
التجوز قبل النقل بان يكون المنقول السورة بمعنى سور البلد لكن يتضح عند قوله
كالبلد المسور فان قلت قد تقدم ان السورة عبارة عن طائفة من القرآن فعلى
تقدير كونها محيطة بها يلزم احاطة الشيء لنفسه قلت لا يلزم ذلك لان المحيط
غير المحاط فان المحيط هو الكل والمحاط كل اية منها والمناسبة بين المنقول
والمنقول عنه في معنى الاحاطة والاستقلال منفردة منقطعة عن الغير

قال علي ما فيها اقول اي في المدينة مثل الكتان لا في سور ها اذ ح يرجع
الى المعنى الاول للاحاطة وهو لا يناسب ههنا لان اشتمال السورة لما فيها
من العلوم ليس كاشتمال سور المدينة للمحلات والبيوت بل كاشتماله لما في
البيوت من الاشخاص فافهم فانه قد خفي على الناظرين في هذا المقام قال قاله
اقول قائله النابغة حاب وقد بالراء والدال المهملتين رجلان من بني اسد
قال في الاساس بهذه ارض لا يطير غرابها اي كثير الثمار مخصبة ثم انشد البيت
ويحتمل ان يكون المعنى ان تلك الربة عالية لا يطار غرابها وانما فصل الوات
لانه مثل في الحذر بنوباد في رسه يعني ان الاشارة لا تصل الى غرابها فيطار
قال مبدلة من الهمزة اقول قال القرطبي اصل سورة بالهمزة ثم خففت فابدلت
واوا لانضمام ما قبلها قال فعل السورة اقول يعني اتباع منقولة عن السورة
التي هي البقية والقطعة ويكون في النقل رعاية معنى القطعة اذ هما يمتاز
عن المرتجل ولا حاجة الى رعاية معنى البقية فلا يرد ما توهم من الضعف المعنوي
من جهة ان السورة المستعمل فيها فضل بعد ذهاب الاكثر ولا ذهاب ههنا
ولا ما توهم من انه يبنى على القلة والحقارة واما الضعف اللفظي من جهة انها
لم تستعمل بهمزة اصلا لا في السبعة ولا في الشاذة فمدفوع بما قاله الواحدي
في الوسيط من انها لما كثرت في الكلام ترك فيها الهمزة وكان المعلل اشار
بقوله مبدلة يعني على وجه الاعلال على ما نقلناه من القرطبي انفا الى وجه
دفعه فافهم قال نفرح لكشاف اقول اي فرج عنه بعض الكربة قال او طوي
بريدا اقول غير عبارة الكشاف او طوي فيه فرسخا وانتهى الى رأس
بريد وما احسن البريد الاكال البغل الذي كان يرتب في السكة موتب
بريد ودم على تحيف لان بغال البريد كانت محذوفة الاذناب ثم سمي به المسافة

المسافة التي بين السكتين وهي فرسخان في السكة الموضع الذي يسكنه الفيوج
المرتبون كذا في الفايق وقال الصغاني الفيج الذي يسميه اهل الواق الركابي
واتابي وهو موتب بيك والفرسخ ثلثة اميال باميال هاشم جد رسول
الله عليه السلام وهو الذي قدر اميال البادية كل ميل اثني عشر الف قدم
وهو اربعة الاف خطوة فان كل ثلثة اقدام خطوة قال صفة اقول
المفهوم ظاهرا خصوصا بضميمة المقابلة مع قوله بتوينة وقوعه في مقابلة
قوله او صلة فاتوا ان لا يكون ح صلة وليس كذلك فانه صلة على كل
تقدير الا انه على التقدير الاول يكون متعلقا بصفة محذوفة فيطلق
عليه الصفة لدلالتها عليها قال لما نزلنا اقول فان قلت وح يلزم ان
يضيع ذكر المنزل عليه في مقام التحدي وهذا ظاهر لزوما وفا قلت
بل فيه فائدة جليلة وهي التنبيه على ان المنزل عليه مكلف بالعبادات والنهي
فكان صح النزول ان يكون مدرجا بحسب الوقايع وقراءة عباده يؤيد
هذا قال للتبعيض اقول فالمعنى ان كنتم في ريب مما نزلنا وزعمتم انه
من جنس كلام البشر فاتوا بسورة من بعض ما هو مثل المنزل في زعمكم وهذا معنى
صحيح بلا ريبة قال وزائدة اقول ويؤيده ان هذا المعنى قد اعيد
في قوله فاتوا بسورة مثله ولم يذكر من قال ولان الكلام فيه اقول
يعني ان مقتضى مساق الكلام صرف الضمير الى المنزل الا ترى ان المعنى
وان ارتبتم في ان القرآن منزل من عند الله فهاتوا انتم شيئا مما يماثله
وقضية الترتيب لو كان الضمير مردودا الى الرسول عم ان يقال وان ارتبتم
في ان محمدا المنزل عليه فهاتوا قرآنا من مثله قال كاينة ممن هو على حاله
اقول قال صاحب التيسير وهذا ابلغ في قطع الاوهام فان النبي عليه السلام لم يخ

وهذا ... ودليل لهم حيث زعموا ان النزول تدريجا ... من عند الله ... يقولون ان النزول تدريجا انا ... تجد من غيرا الله ... الا لم ... المنزل عليه ... انكن ...

فاكر قتادة ومجاهد اي مثل هذا القرآن ثم القرآن وان كان
لا مثل له لانه صفة الله وكلام الله ووحي الله
ولا مثل لصفاته كما لا مثل لذاته يمكن معناه على
زعمكم فتقولون كما تقولون لو نشاء لقلنا مثل هذا
وهذا كقوله ويوم يناديهم شركائي اي على
زعمكم من التيسير

محمد م فذلك لايقتضي الاكون احادهم من الاميين عاجزين عنه لانه لايكون
مثله الا الشخص الواحد الامي فاما لو اجتمعوا او كانوا قارئين لم يكونوا
مثله لان الجماعة لاتماثل الواحد والقارى لايكون مثل الامي ولاشك ان
الاعجاز على الوجه الاول اقوى اقول نعم ان الاعجاز ح اقوى لكن التعجيز
على الوجه الاخر اقوى وما هو اقوى في التعجيز ابلغ في مقام التحدي قال ولانه
معجز بنفسه اقول نعم انه معجز بنفسه لكن التحدي على الوجه المذكور ابلغ في قطع
الاوهام وهو المناسب للمقام لان الغرض اظهار عجزهم على ابين وجه
واوضح صوره الا يرى ان التحدي وقع في موضع اخر بعشر سور ولم
يكن ذلك منافيا لكونها دونها معجزا فمن قال في توجيه هذا الوجه لا باسة
الى الامي كما يفهم من الوجه الاخر فان ذلك مما يفوح منه رايحة النقصان
فكانه شم اية التحدي بعشر سور رايحة النقصان فيما دون ذلك ومل
هذا من فساد قلة التدبر قال بقوله تعالى اقول لا دلالة فيه على ماذكره
فان مدلوله عجز الكل عن اتيان مثل مجموع الكلام المنزل لان القرآن
اسم له ولا يلزم منه عجزهم عن بعضه والكلام فيه قال يوهم اقول لا عبرة
بمثل هذا الايهام عند الاهتمام برعاية مقتضى المقام وهو التعجيز على ابلغ
وجه على انه قد تدورك هذا في موضع اخر حيث ترك القيد المذكور
واما توهم القصور عن افادة المرام على ذلك الوجه حيث ترك التصريح
بان سورة المأتي بها ينبغي ان تماثل المنزل نظما واسلوبا مع ان ذلك
هو العمدة في التحدي فليس بشيء لان ما ذكره موكول الى المقام فان
مقام المعارضة يقتضي ذلك والمقام مفصح عنه مثل الكلام كما لا يخفى
على ذوي الافهام قال ولا يلايمه قوله اقول هذا على تقدير ان يكون

لايكتب ولايقرأ ولاينظر في الكتب ولم يسمع القصص من الناس اخبر بنزوله هذا
الكتاب فلا شبهة في انه لم يختلقه من تلقاء نفسه ولم يات به الا بوحي من ربه
قال للعبد اقول يعني على هذا التقدير كون العبد مرجعا لضمير ولم يبق
احتمال الرجوع الى المنزل بناء على ان تعلق من مثله بالاتيان يقتضي شبهة
الزوج وجود المثل ورجوع العجز الى ان يؤتى منه بشيء ومثل النبي عليه السلام
في البشرية والعبودية موجود بخلاف مثل القرآن في البلاغة والفصاحة واما
اذا كانت صفة للسورة فالمعجوز عنه هو الاتيان بالسورة الموصوفة
ولا تقتضي وجود المثل بل ربما يقتضي انتفاءه حيث تعلق به امر التعجيز وحاصله
ان قولنا ائت من مثل الحماسة ببيت يقتضي وجود المثل بخلاف قولنا ائت ببيت
من مثل الحماسة هذا غاية التوجيه في هذا المقام بقي الكلام في انه لم لا يجوز
وجود المثل في زعمهم كما حكى على تقدير كون من للتبعيض واصلاح تغيير الترتيب
وتجديد الكلام هكذا ان تعلق من مثله بالاتيان يقتضي وجود المثل ورجوع
العجز الى ان يؤتى منه بشيء وهذا المعنى لايناسب المقام لان المعجوز عنه هو
المثل لا الاتيان من المثل الموجود قال والرد الى المنزل اقول يعني الاولى
ان يكون من مثله صفة سورة ويرجع الضمير لما نزلنا لما عرفت من انه على
تقدير كونه صلة لفاتوا الاوجه للرد الى المنزل قال لانه المطابق اقول
يعني معينا لما ذكر لانه حاله لما تقرر لديهم من ان الكمال التوافق بين
الايتين على ما صرح به التفتازاني في اول سورة آل عمران قال ولان
الكلام اقول قد كتبنا ما فيه سابقا قال ولان مخاطبه اقول يعني ان العجز لو كان
عايدا الى القرآن يقتضي كونهم عاجزين عن الاتيان بمثله سواء اجتمعوا
او تفردوا وسواء كانوا اميين او متعلمين اما لو كان عايدا الى محمد م

قوله وادعوا الآية امرا بالاستعانة بكل من نيضرهم ويعينهم وذلك غير
متعين فان للذاهب الى رجوع الضمير الى المنزل عليه ان يحمل على معنا اخر وهو
الذي اشار اليه بقوله او ادعوا من دون الله شهداء يشهدون لكم
بان ما اوتيتم به مثله قال لا يلايمه اقول يعني على الوجه الراجح في تفسير على
ما اشار اليه بتقديمه على سایر الوجوه وبهذا القدر لا يصلح لان يعد وجها
مستقلا للاوجهية المذكوره اذ للمخالف ان يحمله على معنا اخر نعم يصلح
منبهة متممة للوجوه المذكوره وبهذا الموسرة الله ولعل اسلوب الكشاف
حيث عدت هذه الضميمة وجها مستقلا لا يقال عدم الملايمة مثل
ما يرا المحمل ايضا فان اضافة الشهداء اليهم انما يكمل ملايمة لاتيانهم
بالمثل لا لاتيان الواحد منهم فانهم ح يكونون شهداء له لا لهم في التحقيق فلا يتم
الاضافة على ما ينبغي لانا نقول المخاطب بالاتيان والدعاء جملة المرتابين الا
ان المطلوب اتيان سورة من مثل رسول الله عليه السلام وذلك لا يابي
عن ملايمة عموم الخطاب لاتيان كذلك لا يابى عن ملايمة عمومه بالدعاء قوله فانه
ح يكون شهداء له لا لهم غير مسلم بل يكون شهداء لهم في اتيانهم سورة من مثل
بنيائهم فانهم قال فانه اه اقول يعني ان الراجح ذلك المعنى لانه متعين
بحيث لا احتمال الغير لينافض ما يذكره بعد ذلك الا ان للمخالف المنكر لعود
الضمير الى المنزل ان ينازع في رجحان هذا الوجه قال وادعوا اقول يقال
دعا الشيء دعاء ودعوة بفتح الدال والاول مطلوح المصدر والثاني
لمرة منه والدعوة بالضم المأدبة والدعوة بالكسر ادعاء الولد وتداعت
الحيطان تهادمت من هذا مجازا والدعاء في القران لمعان واختلفوا في
المذكور هنا فقيل ادعوا الى احضروا وقيل استعينوا وقال الشاعر في

في الاستغاثة وقبلك رب خصم قد تمالوا فما جزعت ولا دعوت
قال شهيد اقول للمبالغة كعليم وعلماء وقال ابو حيان وكونه جمع
شاهد كشاعر وشعراء ليس باب فاعل قال او القايم بالشهادة
اقول قصر الزمخشري عليهما وزاد المص الباقيين قال رد الامام اقول
ولما كان استعماله في معنى الامام بعيدا عن الاوهام استخرج له وجها بقوله
وكانه سمي به اي بالامام يعني ان استعماله فيه باعتبار معنى الحضور قال
اذ التركيب للحضور اقول مُختصر من كلام الراغب حيث قال الشهادة تبيان الشيء
الحاضر ولما كان تبيان الشيء على ضربين تبيين بالبصر وتبيين بالبصيرة والحضور
ضربين حضور بالذات وحضور بالتصور صار الشهادة تستعمل على اوجه
فيقال لحصول قربة ومنزلة ومنه قيل استشهد فلان وهو شهيد كانه حضر
وتبين ما كان يرجوه وقالوا انا شاهد لهذا الامر اي عارف به متصور له
وأما الشهادة المتعارفة ففاصلها الحضور بالعلم والتبيين ثم يقال ذلك
اذا اخبر عنه باللسان ثم يقال لكل ما يدل على شيء شهادة وان لم يكن قولا
فقوله وادعوا شهداءكم قد فسر على كل ما يقتضيه لفظ الشهادة قال
ومعنى دون اقول كلمة دون لها معان والمراد هنا غير وهي في الاصل كم
ولهذا ادخله الخافض وهو من وخفضها ولكنها تستعمل استعمال الحروف
لانها تفيد المعنى في غيرها كالحروف فاوجبت بجريها لذلك اي حذوه عن
اللام الذي هو للتعريف والتنوين الذي هو للتنكير وهما من خصايص الاسماء
قال ومنه تدوين الكتب اقول قيل ان التدوين ماخوذ من الديوان
ولفظ عجمي ليس مشتقا من دون قال ثم استعير اقول يعني لما كثر استعماله
في هذه المعاني استعير في معنى المرتبة مطلقا بان شبهت المراتب المعنوية بالمكانية

واستعير لما كان مستعلا هناك ثم اتسع فيها فجعل مثلا لكل تجاوز
حد من غير نظر الى الاستعارة **قال** قال الله تعالى لا يتخذ **اقول** لا مانع فيه
كما ظنه المص عن ان يكون دون مستعلا في المعنى المستعار له فان التفاوت والانحطاط
بحسب الرتبة متحقق بين الكافرين والمؤمنين قال الزجاج ومعنى من دون
المؤمنين في قوله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين
انه لا يتناول الولاية من مكان دون مكان والكلام جار على المثل
في المكان كما تقول زيد دونك وليس معناه انه في موضع مستفل وانت في موضع مرتفع
ولكنك جعلت الشرف بمنزلة الارتفاع في المكان والخسة كالاستفال فيه
والمعنى ان المكان المرتفع في باب الولاية مكان المؤمنين دون الكافرين
انتهى فمن قال من شراح الكشاف ثم اتسع فيه واستعمل في التجاوز
من حد وان لم يكن انزل الى حد اخر فهو بالنسبة الى هذا المعنى مجاز في
المرتبة الثانية كما قال الله تعالى لا يتخذ المؤمنون الاية اي لا يتجاوزوا
ولاية المؤمنين وهي ليست انزل من ولاية الكافرين فقد سها سهوا
بينا كيف فان مقتضى اعتبار النزول في الاية المذكورة ان يكون ولاية
الكفار انزل من ولاية المؤمنين لا العكس كما توهم والحال كذلك فان ولايتهم
انزل رتبة من ولاية المؤمنين **قال** والمعنى ادعوا **اقول** هذا اخر
الوجوه التي ذكرها الزمخشري بقوله يعني ان الله شاهدكم لانه اقرب اليكم
من حبل الوريد وهو بينكم وبين اعناق رواحلكم والجن والانس
شاهدوكم فادعوا كل من يشهدكم واستظهروا به من الجن والانس
الا الله تعالى لانه القادر وحده على ان يأتي بمثله دون كل شاهد من
شهدائكم فهو في معنى قوله قل لئن اجتمعت الانس والجن الاية الا انه جمع

قطب الدين

جمع بين معنيي التشهيد حيث عطف قوله واستظهروا به على قوله فادعوا
كل من يشهدكم اي يحضركم بالواو ونظر اليه ان الغرض من احضارهم الا
ستظهار بهم والمصلح يرضى به حيث عطف عليه بالواو ما لتكثير الوجوه و
تبيينها على انه اذا كان المراد معنى الاستظهار لا حاجة الى حمل التشهيد
على الحاضر بل الوجه حمله على معنى الناصر ليتم الحاضر والغائب مما يرجون
معونته ولا يخفى انه نظر دقيق وبالقبول حقيق وان المص في ترجيحه
على ساير الوجوه مصيب والزمخشري لم يؤخره لضعفه كيف وقد ايده
بالموافقة لقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن الاية على انه قدم الوجوه
المبنية على تعلق من بالشهداء على الوجوه المبنية على تعلقها بادعوا في مقام
البيان الاجمالي ومنهم من زعم ان التأخير علامة الترجيح فتامل **قال**
او رجوتم **اقول** ويشهد لذلك المعنى قوله تعالى في سورة يونس وادعوا
من استطعتم من دون الله حيث بدل قوله شهداءكم بقوله من استطعتم
يعني من امكنكم ان تستعينوا به **قال** عن الحجة **اقول** والشاهد على هذا
الوجه بمعنى القايم بالحجة والامر لبيان انقطاعهم بالكلية وعدم تمسكهم
سوى الاستشهاد به **قال** وعلى الوجه الاول للتعجيز **قال** او شهداءكم
اقول هذا على تقدير تعلق من بشهداءكم على ما نص عليه في الكشاف وفي
تصحيح العطف تكلف لا يخفى وما ذكره اول الوجوه المذكورة في الكشاف
الا انه قطع بان المراد من الشهداء الالهة وجوز المص ان يكون المراد بها
اولياءهم بل رجحه حيث قدمه والامر للتهكم **قال** او الذين يشهدون
اقول هذا ثاني الوجوه المبنية على تعلق من بشهداءكم وعلى الوجه بينه
وبين الاول منها ان دون على الاول منها بمعنى التجاوز وعلى انه ظرف مستقر

ويؤيده ان قوله [illegible] من دون الله [illegible] يدل على ان المراد [illegible] الشهداء

وقع حالا والعامل معنى الاتخاذ المدلول عليه بشهداءكم ومن للابتداء فالمجاد
مبتدأ من التجاوز وعلى الك منها بمعنى قدام الشيء على انه ظرف لغو معمول
لشهداءكم ومن بمعنى في او للتبعيض والامر على هذا الوجه ايضا للتهكم
كانه قيل على هذين الوجهين هؤلاء ملاذكم في زعمكم عند الاضطرار فادعوهم
لهذا الخطب العظيم الى دهشتكم قال قول الاعشى اقول اخره اذا اذاقها
من ذاقها يتمطق اي يحرك الخمر في الزجاجة لصفائها ولطافتها القذى
قدام الزجاجة وهي قدام القذى اذا اذاقها اي ما في الزجاجة من ذاقها
بمص شفتيه من غاية لذتها بحيث يسمع لها صوت قال وقيل من اقول هذا
ما ذكره الزمخشري على انه ثالث الوجوه المبنية على تعلق من بشهداءكم والمص
غير الاسلوب فيه تنبيها على عدم اختصاصه بتعلق من بشهداءكم فانه يتمشى
على تقدير تعلقها بادعوا ايضا على ما اعترف به الزمخشري حيث قال بعد تجويز
على تقدير تعلق من بشهداءكم وتعليقه بالدعاء في هذا الوجه جائز ونسبه
الى قائل مجهول قصدا الى تضعيفه ولعل وجه الضعف ان قوله وادعوا
خطاب للكل فيتناول لكل الفصحاء فكان الكل مأمورين بان يكونوا داعين فلا
يكونوا مدعوين ذكره في التيسير قال الفراء في شهداءكم يعني آلهتكم لانهم كانوا
يعتقدون انها تشهد لهم وتشفع لهم وهو الاشبه لان قوله وادعوا
خطاب للكل فيتناول لكل الفصحاء ولكل الاعوان والشهداء فكان الكل
مأمورين بان يكونوا داعين فلا يكونون مدعوين فالاصح ارادة ما
ما يعبدون يدل عليه قوله من دون وهذا اصله قوله شهداء الى الذين
اتخذتموهم من دون الله وهذه صفة الاصنام كما في قوله تعالى ام اتخذوا
من دونه اولياء وقوله ام اتخذوا من دون الله شفعاء قال

قال ليشهدوا لكم اقول وعلى هذا الامر وارد على سبيل ارخاء العنان
والكلام المنصف لانهم اذا سمعوا هذا الكلام تفكروا فيه وايقنوا
انهم لا يشهدون لهم بذلك لانهم زعماء الحوار وارباب الفصاحة يميزون
بين كلام فصيح وافصح وبليغ وابلغ وما يعفون عن الكذب وهذا ما اشار
اليه المص بقوله فانهم فان العاقل لا يرضى قال انه من كلام البشر اقول
وقال القرطبي فيما قلتم من انكم تقدرون على المعارضة لقولهم في آية اخرى
لو نشاء لقلنا مثل هذا قال والصدق اقول الصدق كما يكون صفة
للخبر كذلك يكون صفة للمخبر والمراد ههنا هو الاول ولذلك قال تفسيره الاخبار
دون المخبر ثم ان المراد من المطابقة المطابقة للواقع كما هو مذهب الجمهور
لا المطابقة لاعتقاد المخبر كما هو مذهب النظام ومعنى مطابقة الاخبار
للواقع مطابقة ما في خبره من الحكم الايجابي او السلبي لما في الواقع بان
يتوافقا في الكيفية قال وقيل اقول قائله الجاحظ المنكر لانحصار
الخبر في الصدق والكذب باثباته الواسطة بينهما وتفصيل كلامه ان الخبر
اما مطابق للواقع او لا وكل منهما اما مع اعتقاد انه مطابق او اعتقاد
انه غير مطابق او بدون الاعتقاد فهذه ستة اقسام واحد منها صادق
وهو المطابق للواقع مع اعتقاد انه مطابق وواحد كاذب مع اعتقاد
انه غير مطابق والباقي ليس بصادق ولا كاذب فكل من الصدق
والكذب بتفسيره اخص منه بتفسير الجمهور والنظام قال عن دلالة او
اقول هذا التقييد غير منقول عن القائل المذكور بل غير مقبول اذ ح
يلزم ان لا يكون الخبر المطابق للواقع مع اعتقاد المخبر انه كذلك لا
عن دلالة وامارة بل عن تقليد لغيره صادقا عنده وذلك خلاف المنقول

وايضا يلزم ح ان لا ينحصر الاقسام في الستة والمشهور المذكور في الكتب
انها منحصرة فيها فتدبر **قال** لانه لم يكذب المنافقين **اقول** اللازم منه
على تقدير تمام ما زعمه من صرف التكذيب الى قوله انك رسول الله
ان يكون الصدق منتفيا عند انتفاء المطابقة للاعتقاد ويحتمل
ان يكون ذلك لان الصدق عبارة عن الاخبار للاعتقاد وحده
كما زعمه النظام ويحتمل ان يكون لانه عبارة عن الاخبار المطابق
للواقع والاعتقاد معا كما زعمه هذا القائل فما ذكره لا ينتهض على واحد
منهما بعينه نعم لو استدل به على بطلان قول الجمهور لم يكن خارجا عن
قانون الاستدلال ومن هنا ظهر ان ما هو المذكور في الكتب من
تمسك النظام بهذه الاية في اثبات مذهبه غير تام ايضا ويمكن
ان يقال ان غرض المستدل اثبات القضية المذكورة بقوله مع اعتقاد
المخبر انه كذلك لا اثبات المجموع لان الاول هو اعتبار المطابقة للواقع
مسلم عند الجمهور فلا حاجة الى اثبات ما تفرد به من القيد المذكور فيكون
احتجاجا على الجمهور لا على النظام وفي توجيه تمسك النظام يمكن ان يقال
ان غرضه ابطال قول الجمهور لا اثبات مذهبه ويفصح عن ذلك ما نقل عنه
في بيان وجه دلالة الاية المذكورة من انه تعالى حكم عليهم بانهم كاذبون في
قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فلو كان الصدق عبارة
عن مطابقة الواقع لما صح هذا فانه صريح في ان منتهى مسافة رده كون
الصدق عبارة عن مطابقة الواقع وحده وهو قول الجمهور وثبوت
مذهبه وراء مقدمة اخرى وهي ان لا يكون الصدق عبارة عن تلك
المطابقة مع القضية المنقولة آنفا وليس في الكلام المنقول ما ينبئ بذلك بل

بل ليس فيه التعرض له اصلا فالظاهر انه قنع برده هم **قال** ورد **اقول**
لكنه مردود بان قولهم نشهد ليس بخبر بل انشاء واحتمال التكذيب من خصائص
الخبر والتوجيه بان رجوع التكذيب اليه باعتبار تضمنه خبرا كاذبا وهو
ان شهادتنا هذه عن صميم القلب وخلوص الاعتقاد بشهادة ان واللام
واسمية الجملة ولا شك انه غير مطابق للواقع لكونهم المنافقين الذين
يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم يأباه التعليل الذي ذكره بقوله لان
الشهادة فانه صريح في ارجاع التكذيب الى قولهم نشهد باعتبار
منطوقه وللاستدلال المذكور ردود اخر بعضها مقبول وبعضها
مردود من شاء تفصيله فليطلب من كتب القوم **قال** على علم **اقول**
اشتراط العلم بل الاعتقاد مطلقا في مطلق الشهادة مم وانما ذلك في
الشهادة الصادقة ويمكن ان يقال ان ذلك وان لم يكن معتبرا في
مفهومها اللغوي لكنها تدل عليه عرفا فتأمل **قال** او يدانيه **اقول**
هذا لا يناسب المقام وان كان مطابقا للواقع لعدم التئامه من سياق
الكلام فان التحدي انما وقع بالمثل المطلق وهي خاصة وقوله فان لم تفعلوا
مرتب عليه فمعناه فان تعجزوا عما تحديتم به **قال** ما يتوقون به **اقول** اي
يتطلبون به موافقة امره عم كان الظاهر ان يقال ما يعرفون به امر الرسول
عليه السلام وانما وقع في الكشاف هذه العبارة لمكان قوله حتى يعجزوا
على حقيقته اي يطلعوا على حقيقة امر الرسول عم فانه لا يصلح غاية
ليعرفون او لا يحسن ذلك وقد جعله الزمخشري غاية ليتعرفون لا لارشدهم
وان كان صالحا لكونه غاية له ايضا وكان المصنف ظن ان ايثاره له
لانه اصح وافصح **قال** وما جاء به **اقول** الظاهر انه من قبيل ما جاء في

زيد وعمرو لان ما ذكر يوف كلا الامرين الا ان لبعضهم وقوع وقال
انه على منوال اعجبني زيد وكرمه اي يتوفون بما هو ما جاء به لان مساق
الكلام لاثبات كونه من عند الله فهو معقود بالنوف اصالة ويلزم
مع ثبوت رسالته ع م فافهم **قال** عن الباطل **اقول** لعدا حسن حينئذ قطع
اضافة الحق والباطل الى ما جاء به كما وقع في الكشاف لانه بعد التوضيح
بان المراد الباطل الذي ينسب اليه الكفرة واهل العناد غير وجيه كما
لا يخفى على من جبل على سلامة الذوق **قال** المعد **اقول** هذا عبارة الزمخشري
في الكشاف وقد قصد به الاشاره الى بيان موضع جملة اعدت للكافرين
بانها صلة بعد صلة ولم يتفطن له احد من شراح كتابه حتى قال البعض من
حسن الظن بشانه طاعنا بانه اهمل حق البيان وكان ينبغي ان يبين
موقع هذه الجملة فانها متعلقة باحوال تلك الدار وتحتمل الاستيناف
والحال وتحتمل انها صلة بعد صلة كما في الخبر والصفة والمصنف ايضا
من جملة الغافلين عن قصده ولذلك اورد تلك العبارة ههنا
وخالف موجبها في تغيير الجملة المذكوره على ما ستقف عليه ان شاء الله
قال فآمنوا به **اقول** يعني ان جزاء الشرط المذكور هذا وقوله فاتقوا
النار كناية عنه على ما صرح به سعد الدين في شرح الكشاف الا انه
لم يصب في الجمع بين المكني به والمكني عنه بالواو العاطفة خصوصا على
طريقة عطف الاول على الثاني فان ذلك على تقدير التعبير كما تراه
من ظاهر تعبير الزمخشري لا على تقدير الكناية فتامل **قال** فيه **اقول** اي في جعل
قوله فآمنوا جزاء للشرط المذكور نظرا اذ يلزم ح تعليق الامر المنجز
فانهم مامورون بالايمان بالله وبالرسول وبجميع ما جاء من عند الله تعالى

سعد الدين

لكن منع الا معتقا على اليأس عن المعارضة بالقرآن والا يلزم ان لا يعذب
من مات منهم قبل ظهور اليأس عنها على ترك الايمان وهذا ظاهر لزوما
وفادا **قال** بالفعل **اقول** قال الراغب لفظ الفعل اعم مما يرادفه
كالصنع والاحداث والابداع والخلق والكسب والعمل لان الابداع
اكثر ما يقال فيما يوجد عن عدم وليس حقيقة ذلك الا لله تعالى والاحداث
في ايجاد الاعيان والاعراض معا والعمل لا يقال الا فيما كان عن فكر
وروية ولهذا اقترن بالعلم حتى قال بعض الادباء قلب لفظ العمل عن
لفظ العلم تنبيها على انه من مقتضاه والصنع يقال في ايجاد الصورة في المواد
كالصياغة والبناء والخلق تقدير الاجزاء الحسابية وايجادها وقد يقال
للتقدير من غير ايجاد ولان الخلق لا يستعمل الا في ايجاد الاجسام واعراضها
امتنع من اطلاق الخلق على القرآن **قال** الذي يعم الاتيان وغيره **اقول**
لا وجه لتوصيف الفعل بهذا الوصف في صدد بيان ترتيب فائده
الايجاز عليه لانه وان كان كذلك في نفس الامر لكنه لا دخل لوصفه
هذا في حصول الايجاز به بل يخل به بحسب الظاهر لان مداره على صحة
الكلام وافادته المرام على وجه احصر وطريقة الكناية ومبناها على انتقال
المكني به للمكني عنه ولذلك احتاجوا في توجيهه الى ان يقال ان الفعل
وان كان اعم من الاتيان لكنه خص بمعونة المقام ومن ههنا ظهر ان
ان ما قيل ان فيه مبالغة حيث نفى الجنس وهو الفعل في موضع نفي النوع
وهو الاتيان كما يقال ما رايت حيوانا مكان ما رايت انسانا وهم
قال ايجازا **اقول** فان قلت لا وجه للعدول الى ما ذكر للايجاز فان قوله
فان لم تفعلوا اوجز قلت لو قيل فان لم تفعلوا لكان من قبيل حذف

المفعول للتوبيخ والمحذوف للتوبيخ في حكم المذكور رد الي هذا اشار المص
بتوصيف الاتيان بالكيف يعني ان المراد ليس عدم الاتيان مطلقا بل
عدم الاتيان بسورة من مثله بخلاف قوله فان لم تفعلوا فان الفعل ههنا لا
مفعول اصلا لانه من باب يعطي ويمنع **قال** ونزل لازم الجزاء **اقول** اراد
بالجزاء فاتركوا العناد وبلازمه فاتقوا النار وهذا صريح في ان المراد
قوله فامنوا بطريق الحذف لا بطريق الكناية اذ لا يكون الواحد كناية
عن الاثنين وذهب صاحب المفتاح الي ان النار مجاز عن العناد اقول
كانه نظر الي ان التجوز بالنار عن العناد اشد تهويلا عن الكناية باتقائها
عن تركه ونظر المص الي ان اللايق بالامر باتقاء العناد والتحذير بخلاف
الامر بترك العناد فانه لا يتحقق قبل ظهور العجز عن المعارضة فنظره ادق
وبالقبول احق ومن ههنا تبين ان قوله ونزل الخ ضمن جوابه فلا يقدر
تعذيره ما معنى تعليق اتقاء النار بانتفاء الاتيان المذكور وهو واجب
مطلقا من غير توقف علي امر وقد تقرر ان صح الشرط ان يكون سببا للجزاء
او ملزوما له وعدم الاتيان بالنسبة الي الاتقاء ليس كذلك وتقرير الجواب
ان اتقاء النار كناية عن ترك العناد وهو مشروط بعدم الاتيان و
مسبب عنه ولازم له **قال** وتصريح بالوعيد **اقول** فان من عاند بعد وضوح
الحق له استوجب العقاب بالنار واتقاء النار من نتايج ترك العناد
والنار مؤنثة سماعا وكذلك انث الصلة والكناية في قوله التي وقودها
قال تعزيرا **اقول** لما تقرر في موضعه من ان الكناية ذكر الشيء بدليله وهذا
هو الوجه ايضا لكونه ابلغ من التصريح لا ان كونه ابلغ منه علة لكونه تعزيرا
كما توهم كيف فان الامر بالعكس كما لا يخفى **قال** مع عدم الايجاز **اقول** وذلك

وذلك لانه لو سلك مسلك التصريح لاحتيج الي ان يقال فاتركوا العناد
المستلزم للعذاب بالنار التي وقودها الناس والحجارة **قال** للوجوب
اقول ان اراد انه للوجوب عقلا فلا يصح قوله والحال يقتضي اذ الا عدم
الاتيان ليس بواجب عقلا وذلك ظاهر وان اراد انه للوجوب بمعنى
تعين الوقوع ولو بحسب اقتضاء العادة فلا يصح ما سيذكره في تغيير قوله
فاما يأتينكم مني هدى من انه انما جيء بحرف الشك واتيان الهدى كاين
لا محالة لانه محتمل في نفسه غير واجب عقلا لان مبناه علي ان يكون اذا للوجوب
العقلي فتامل **قال** لم يكن شاكا **اقول** فيكون عدم الاتيان محقق الوقوع
عنده نحو الشرطية المذكورة ان يعتذر باذا **قال** معترضا **اقول** نبه
بذلك علي ان قوله ولن تفعلوا اعتراض قبل تمام المرام وهو من
محاسن الكلام اشارة لهم ليكون عجزهم بعد ذلك ابلغ واوقع ومعناه
لستم بفاعلين ذلك ابدا جملة اعتراضية والجملة الاعتراضية لا يكون لها محل من
الاعراب لكونها غير واقع موقع ماله الاعراب فانها لا تقع موقع المفرد وما لم يقع
الجملة موقع المفرد لم يكن لها محل من الاعراب قالوا والاعتراضية ليست
عاطفة ولا حالية ومن فوايد هذا الاعتراض التنبيه علي ان تقدير الكلام
بان علي خلاف مقتضى الظاهر لنكتة تناسب المقام **قال** تهكما بهم **اقول** قدم
هذا الوجه لانه نكتة لطيفة تورث مزية في الكلام واخر الزمخشري نظرا الي
سوق الكلام علي حسب حسبان المخاطبين ادخل في الاسماع واقول لولا الاعتراض
بين الشرط والجزاء بقوله ولن تفعلوا لكان نظر ادق فافادت تلك الفائدة
لكان القول ما قالت حذام ٭ ولكن فات ذا افانيم كلام ٭ فما نظر اليه المص
بالقبول احق **قال** لم يكن محققا عندهم **اقول** لعل اصحابه في تغييره بتغيير الزمخشري فانه

قال بدله كالمشكوك فيه لديهم وذلك لان الشك بالمعنى المصطلح عند اهل الكلام
غير لازم في مواقع ان والشك بمعنى عدم الجزم بالوقوع حاصل لهم قبل التأمل
فلا وجه لكاف التشبيه فافهم فانه اعتبار لطيف قلما يتنبه له من لم يكن معتبرا
بالحافظ وابن نحاس لكن تحت الالفاظ قال جزم بلم اقول يعني ان تفعلوا
فعل جمع وسقطت النون منه اخر بلم لانه جازم والنون كانت علامة
الرفع قال لانها واجبة الاعمال اقول يعني ان الجزم وقع بلم دون ان
لانها اصل الجزم لانها اوغل في الاختصاص لانها لا تدخل الا على مستقبل اللفظ
باضم فمعنى وان قد تدخل على الماضي لفظا ويليها الاسم كقوله تعالى وان احد من
المؤمنين استجارك فقوله لانها واجبة الاعمال اشارة الى اصالة لم في
الجزم وقوله مختصة بالمضارع تعليل لاصالته فيه وقوله متصلا بالمعمول تعليل
لاختصاصه فافهم قال جبرة ماضيا اقول فان لم كلمة نفي تدخل المستقبل فتجعله
بمعنى الماضي ثم دخول ان وهو الشرط تجعله بمعنى المستقبل وكان فيه اشارة الى
انقلاب حال المخاطبين قال كالجزء منه اقول حيث صار بمنزلة حرف
المضارع فانه بزيادته على اول الماضي ينقلب صيغته الى صيغة المضارع
قال كالداخل على المجموع اقول فلا تدافع بينهما ولا تنافي كي يتراءى من الخلاف
الواقع بين مقتضياتها ظاهرا قال ابلغ اقول لان فيه توكيدا وتشديدا
تقول لصاحبك لا اقيم هنا فان انكر عليك قلت لن اقيم هنا كما تفعل
في انا مقيم واني مقيم كذا قال الزمخشري واستدرك عليه ابو حيان حيث
قال وهذا مخالف لما حكى عنه ان لن يقتضي التأبيد فيما نفي وقال ابن
خطيب زملكى لن تنفي ما قرب ولا يمتد النفي فيها وهذا يكاد يكون عكس قول
الزمخشري ثم قال وكون لن تقتضي التاكيد او التأبيد او نفي ما قرب اقوال

اقوال المتأخرين او الرجوع في ذلك لمستوى اللسان سيبويه ومن في
طبقته وقال سيبويه لن نفي لقوله سيفعل ولا نفي لقوله يفعل ولم يفعل
انتهى وهو نص على انهما ينفيان المستقبل الى هنا كلامه ولا يذهب عليك
ان ما نقله عن سيبويه يوافق قول ابن خطيب قال مقتضب
اقول اي مرتجل غير مأخوذ عن شيء قال الزمخشري في الاساس ومن
المجاز اقتضب الكلام ارتجله واقتضب حديثه انتزعه واقتطعه
قال لا ان اقول قيل حذفت همزة ان لكثرتها في الكلام وذهبت
الالف من لا في الدرج لاجتماع الساكنين فبقي اللام من لا والنون من
ان فجعلا وقيل لن وقد جاء في الشعر على اصله يرجي المرء ما لا ان يلاقي
ويعرض دون ادناه خطوب * المعنى يرجي المرء ما لا يلاقيه ولا يجده قال
ما يوقد به النار اقول لعله اصاب في عدم تفسيره بالحطب كما وقع في نقله
الزمخشري عن سيبويه وفي التيسير وتفسير القرطبي وغيرهما لانه غير مخصوص صح
واحسن في عدوله عن عبارة الكشاف وهي ما يرفع به النار لعدم
اختصاصه بحسب الظاهر بما هو المراد قال وبالضم المصدر اقول وهو
التوقد والالتهاب قال ابن السكيت الوقود بالضم المصدر يقال وقدت
النار تقد وقودا والوقود بالفتح ما توقد به النار يقال ما اجود هذا الوقود
للحطب قال والاسم بالضم اقول فان قلت ما جاء الاسم بالضم غايته
قراءة بعض القراء بالضم وبعض ذلك يفرغ في مجيء الاسم بالضم اذ يحتمل ان يكون
ذلك من قبيل التسمية بالمصدر مبالغة بل الظاهر ذلك وقد قطع به
الزمخشري وفي قول المصنف لعله مصدر سمي به نوع اعتراف بان الثابت
مجرد القراءة لا التصريح بمجيئه بالضم فافهم قلت بل جاء الاسم بالضم على ما ذكر.

الوطبي حيث قال قال الكسائي والاخفش الوقود بفتح الواو الحطب وبالضم
الفعل وقال النحاس يجب على هذا ان لا يقرأ الا وقودها لان المعنى
حطبها الا ان الاخفش قال وحكى ان بعض العرب يجعل الوقود بمعنى الحطب
والمصدر قال والظاهر ان المراد به اقول بل الظاهر ان المراد به المصدر
والمجاز في الاسناد كما في قولهم ضوء المصباح السليط اي الزيت الجيد
حيث جعل ضوءا لكونه لا يتحقق الا بالسليط كانه نفس السليط فصح الاسناد
وانما قلنا انه الظاهر لان حصول الغرض وهو المبالغة في التهويل يكون على
اتم واكمل اذ فيه تنزيل الملتهب منزلة الالتهاب لكمال شدته قال فعلى
حذف مضاف اقول المصير الى المضاف خصوصا في امثال هذا المقام المقتضي
للمبالغة مما لا يرتضيه سلامة الذوق الذي هو ملاك الامر في هذا العلم قال
الشيخ عبد القاهر في دلائل الاعجاز في بيان مراد الشاعر من قوله فانما هي
اقبال وادبار لم يرد بالاقبال والادبار غير معناهما حتى يكون المجاز في
الكلمة وانما المجاز في ان جعلها لكثرة ما تقبل وتدبر كانها تجسمت من الا
قبال والادبار وليس ايضا على حذف المضاف واقامة المضاف اليه
مقامه وان كانوا يذكرونه اذ لو قلنا اريد انما هي ذات اقبال وادبار
افسدنا الشعر على انفسنا وخرجنا الى شيء مغسول وكلام عامي مرذول
لا مساغ له عند من هو صحيح الذوق والمعرفة نسابة للمعاني انتهى وعلى تقدير
الالتزام بحذف المضاف وتصحيح الكلام بذلك الوجه كان صحيح المقام ان
يقدر المضاف الى المبتدأ كما قدره من قدر الكلام هكذا او بضم الواو مصدر
اي ذو وقودها لا المضاف الى الخبر كما فعله المصنف لان الاحتراق لا يصح
حمله على الوقود وذلك ظاهر قال جمع حجر اقول والحجر الصخر وهو قليل

قليل قال الواحدي وليس بقياسي ولكنهم قالوه كما قالوا جمل وجمال وذكر وذكارة
والقياس احجار كالنحو والانحاء والسفر والاسفار قال بمكانتها اقول
متعلق بقوله واستدفاع المضار وهو مقابل لقوله والانتفاع بها والمكانة
كناية عن مرتبتهم ومنزلتهم وانما قيد دفع المضرة به لان الشافع انما يدفع عن
المشفوع بمكانته ومنزلته عند من يشفع له قال ويدل عليه اقول في الدلالة
نظر فان ما ذكره انما يدل على صحة ذلك المعنى ولا يلزم منه ان يكون هو مقصودا
بهذه الآية فكان حقه ان يقول ويعضده قوله تعالى وفي الكشاف وهذه
الاية مفسرة لما نحن فيه فقوله انكم وما تعبدون من دون الله في معنى الناس
والحجارة وحصب جهنم في معنى وقودها اقول فيه بحث لان الآية المذكورة
لا يصح تفسيره لما نحن بصدده فان قوله انكم وما تعبدون من دون الله ليس في
معنى الناس والحجارة كيف فان ما تعبدون من دون الله عام شامل
للكواكب والاصنام المنحوتة من الاشجار ومعنى وقودها الناس والحجارة انها
لا تتقد الا بهما على ما اعترف به ذلك القائل حيث قال معناه انها نار
ممتازة عن غيرها من النيران بانها لا تتقد الا بالناس والحجارة فاني يتحد
المعنيان ومن هنا ظهر ان ما اورده المصنف دليلا لتعليله فانه
بمعزل عن الدلالة والتاييد لما اراده بل يدل على خلافه على ما قررناه
قال عذبوا بما هو منشأ اقول ذكر في التيسير ادخال الاصنام في النار
ليس لتعذيبها اذ لا ذنب لها بل لتعذيب الكفار بها وما به يكون العذاب
لا يكون له العذاب كما قال الله تعالى يوم يحمى عليها في نار جهنم الآية ادخلت
الاموال في جهنم ليعذب بها مانعوا الزكوة لا هي وهذا كما في حق
الثواب فان الرضوان والجنة والحور العين في الجنة بهم الثواب وليس

لهم الثواب **قال** او بنقيض **اقول** قالوا والحكمة في تعذيب الكفار بالاصنام ان
الكفار عبدوا الصنم واعتقدوه ورجوه فعذبوا بها اظهارا لجهلهم وقطعا
لاملهم كاتباع الكبراء خدموهم ورجوهم وفي النار يسجنون معهم ليكون
اشق عليهم واقطع لرجائهم وقد يقع كذلك في الدنيا لذلك **قال**
لتخصيص اعداده **اقول** لا دلالة في الاية على تخصيص النوع المذكور من العذاب
بالكفار كما لا دلالة في قوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين على تخصيص الدخول
فيها بالمتقين حتى يلزم عدم دخول غير المكلفين من الصبيان والمجانين
لكن فيها دلالة على تخصيص ذلك النوع من العذاب للكفار لان اللام للاختصاص
ولما كان المفهوم مما نقل ان سبب العذاب بالذهب والفضة كنزهما والا
غترار بهما توجه السوال بانه لا وجه لتخصيص اعداده بالكفار مع اشتراك
غيرهم لهم في ذلك السبب ويمكن ان يقال ان مراد ذلك القائل من الاغترار
الاغترار الناشي من اعتقاد الانتفاع بها في دار الاخرة قياسا على دار
الدنيا فتكون الحكمة في التعذيب بهما ما هو المذكور في التعذيب بالاصنام
ولا يرد السوال بالتخصيص كما لا يخفى وهذا التوجيه وان كان بعيدا عن
ظاهر الكلام قريب نظرا الى مقتضى المقام فلا بد من المصير اليه اتماما للكلام
وحملا لكلام المؤمن على الصلاح **قال** وقيل حجارة الكبريت **اقول** اراد بهذا
القائل بيان الواقع لا تفسير المراد من لفظ الحجارة في هذا المقام كما توهمه
صاحب الكشاف وتبعه المص فلا يتوجه الاعتراض بانه تقييد للمطلق من غير
قرينة ونظير هذا قول صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى وكان من الكافرين
من جنس كفرة الجن وشياطينهم فانه لم يرد به تفسير المرام من الكلام بل اراد
بيان ما هو الواقع في نفس الامر اذ لا يتوهم من الكافرين خصوصا بعد حمل

التعريف على الجنس كون المراد كفرة الجن وشياطينهم ومثل ذلك في تفاسيرهم
ليس بعزيز كما لا يخفى على المتتبع المتفطن **قال** وهو تخصيص **اقول** اراد بالتخصيص
معنى التقييد كما اشرنا اليه انفا كما يقال ان الصفة تخصيص في النكرات وتوضيح
في المعارف لا القصر على البعض كما هو مصطلح الاصول اذ لا عموم ولا شمول
في الحجارة **قال** وابطال للمقصود **اقول** هذا وهم باطل فان غرض التهويل
اقوى حصولا على تقدير كون المراد حجارة الكبريت كما لا يخفى على من تامل
في خواصها التي بها تمتاز عن سائر الاحجار وهي انها اسرع وقودا وابطاء
خمودا واكثر دخانا وانتن رائحة واشد حرارة والصق بالبدن ذكر
الامام القرطبي في تفسيره نقلا عن ابن مسعود رض والفراء انه خصت بذلك
لانها تزيد على جميع الاحجار بانواع من العذاب وعد هذه الخواص على ان
مراد ذلك القائل على ما نبهت عليه انفا بيان الواقع لا تفسير المراد فالحجارة
باقية على اطلاقها فلا مانع عن افادة غرض التهويل لما عرفت ان القائل
عين ان الواقع اي نوع من الحجارة فيفيد غرض التهويل على الوجه الذي
ذكروه **قال** فان صح هذا **اقول** لا كلام في صحته كيف وقد اخرجه ابن
جرير في تفسيره عن ابن عباس رض والبيهقي في البعث والنشور عن ابن
مسعود رض واخرجه ابن ابي حاتم عن مجاهد وابي جعفر وابن جريج
وجزم به ابن جريج ولم يحك خلافه عن احد واخرجه الحاكم في المستدرك
وصححه ونقله ابن عقيل عن الجمهور وذكر في وجه التخصيص ما نقلناه فيما سبق
عن تفسير القرطبي **قال** فلعله عنى به **اقول** تابى عن هذه العناية عبارته
وهي على ما نقله ابن جرير هي حجارة في النار من كبريت اسود وهكذا عبارة
ابن مسعود رض ايضا فيما نقله القرطبي في تفسيره **قال** ولما كانت الآية

ونقله محيي السنة عن اكثر المفسرين صح

اقول جواب السؤال مقدر بتقرير السؤال ان الصلة يجب ان تكون معلومة للمخاطب
فمن اين علم اولئك ان نار الاخرة توقد بالناس والحجارة وتقرير الجواب
انهم سمعوا قبل هذه الآية قوله تعالى في سورة التحريم قوا انفسكم واهليكم
نارا وقودها الناس والحجارة ولا يذهب عليك انه لا ينقطع سلسلة
السؤال اذ لسائل ان يعود ويقول كما ان الصلة يجب ان يكون معلومة
الانتساب الى الموصول للمخاطب كذلك الصفة يجب ان يكون معلومة الانتساب
الى الموصوف به للمخاطب والا لكان حقه ان يكون خبرا لا صفة ولهذا
تراهم يقولون ان الصفات قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها
اوصاف فيحتاج الى الجواب بان المخاطب بها المؤمنون العارفون بصفة
النار بسماع من النبي المختار ولا يخفى ان هذا الجواب يكفي في دفع السؤال
من اول الامر بان يقال ان المؤمنين عرفوا صفة النار بالسماع من النبي عم
والكفار عرفوها بالسماع منهم فلا حاجة الى توسيط ادعاء تقدم
نزول الآية المذكورة في سورة التحريم ولا وجه للرخصة في ترديد السؤال
قال بمكة اقول قال صاحب الانتصاف مستدركا على صاحب الكشاف ثم اتفق
على خلاف في ان سورة التحريم مدنية والقصة اولها شاهدة بصحة ذلك
والظاهر ان الزمخشري وهم في قوله انها مكية وقال الطيبي يؤيده
ما رواه البخاري ومسلم وابو داود والنسائي عن عائشة رض قالت
كان رسول الله عم يحب العسل والحلوا وكان اذا انصرف من
العصر دخل على نسائه فيدنو من احديهن فدخل على حفصة بنت عمر رض
وساقوا الحديث الى قوله فنزل لم تحرم ما احل الله لك وكذلك قوله
بعدها جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم وانما نجم النفاق

النفاق في المدينة وفي جامع الاصول تزوج رسول الله عليه السلام عائشة بمكة
في شوال سنة عشرة من النبوة واعرس بها بالمدينة في شوال سنة اثنتين
من الهجرة وتزوج حفصة في سنة ثلث من الهجرة واجاب سعد الدين عن الانكار
المذكور بانه يجوز ان يكون تلك الآية من سورة التحريم مكية ولتصريحه بذلك
يدل على عدم الوفاق في جميع السورة وهذا الجواب قد ذكره الطيبي ثم رده
بانه لا يجوز على مذهبه لانه قال فيما سبق بلغنا باسناد صحيح ان كل شيء
نزل فيه يا ايها الناس فهو مكي ويا ايها الذين امنوا فهو مدني وهذه الآية
مصدرة بيا ايها الذين امنوا فهو مناف لما قبل ومناقض لقوله لتوبيخ
النار بسماعهم اياها من رسول الله عم او من اهل الكتاب وقد ذكر
سعد الدين هذا الرد على انه استدراك اخر على اهل الكلام وكان حقه
ذلك واجاب عنه بان ما ذكره رواية عن علقمة والجمهور على ان سورة البقرة
مدنية ولم يلتفتوا الى قوله ومناقض لقوله لتوبيخ النار الى اذ لم يرد عين
هذا التعبير في الكشاف كما لا يخفى على الناظر فيه واقول لا يخفى ما في الجواب
الاول من التكلف حيث اتفق سائر المفسرين ووافقهم الزمخشري
على تقرير سورة التحريم بانها مدنية من غير استثناء شيء منها وقد جرت
عادتهم على التعرض للاستثناء في مواضعه ولو كانت هذه الآية مدنية عنده
لكان حقه ان يتعرض باستثنائها كما تعرض في ساير مواضعه والعجب انه
اشار الى هذا المعنى في تقرير السؤال حيث قال ان سورة التحريم مدنية
بلا خلاف من غير استثناء شيء من الآيات ثم تعرض في تقرير الجواب بقوله بلا
خلاف واغمض عن قوله من غير استثناء شيء من الآيات ثم اقول ان مبنى رد
على الطيبي وهو جواب عن سؤال اخر على اهل الكلام على تضعيف ما روي عن علقمة

لمخالفة الجمهور ولا يحسن تضعيفه اما اولا فلانه من نقل في كلام الزمخشري في تلك
الرواية على وجه الاهتمام حيث قال بلغنا باسناد صحيح عن ابن تيم عن علقمة
لا يشك في انها مقبولة عنده والاعتراض عليه لا على الجمهور فلا يجدي تضعيف
تلك الرواية بمخالفة الجمهور واما ثانيا فلان الجمهور رمما روي عن علقمة
ان كل حكم نزل فيه يا ايها الذين امنوا فهو مدني سواء نزلت الاية بمكة او
بالمدينة لا ان كل اية مصدرة بيا ايها الذين امنوا فنزولها بمدينة فلا
مخالفة بين ما روي عنه وما اجمع عليه الجمهور ومن ههنا تبين وجه اندفاع
ذلك السؤال بلا تكلف والعجب ان ذلك الفاضل قد حمل فيما سبق معنى
ما روي عنه على الوجه الذي قررناه حيث قال ان مدلول ما نقل عنه ان
كل حكم وخطاب نزل فيه يا ايها الناس فهو مكي سواء نزلت بمكة او بالمدينة
واذا اتى ههنا ذهل عنه وغفل عن التوجيه الوجيه المقبول وتوقف الحكم
المفتوح بالقبول قال اعدت اقول قال ابن عطية ذهب بعض المتأولين
الى ان هذه النار المخصصة بالحجارة هي نار الكافرين خاصة وان غيرها
للعصاة وقال الجمهور بل الاشارة الى جميع النار لا الى نار مخصوصة وانما ذكر
الكافرون ليحصل المخاطبون في الوعيد اذ فعلهم كفعلهم فكأنه قال اعدت لمن
فعل فعلكم وليس يقتضي ذلك ان لا يدخلها غيرهم قال صاحب الكشاف
انار الجحيم كلها موقدة بالناس والحجارة ام هي نيران شتى منها نار بهذه
الصفة قلت بل هي نيران شتى منها نار موقدة بالناس والحجارة يدل
على ذلك تنكيرها في قوله قوا انفسكم واهليكم نارا فانذرتكم نارا
تلظى ولعل لكفار الجن وشياطينهم نارا وقودها الشياطين كما ان لكفرة
الانس نارا وقودها هم جزاء لكل جنس بما يشاكله من العذاب اقول فيه نظر لان

لان تنكيرها ضرورة كونها مجهولة للمخاطبين فلا يصح ان يقصد به معنى زايدا
وانما يقصد ذلك بالتنكير اذا كان بد منه في اداء اصل المعنى اما ان
التنكير لا بد منه فيما ذكر فقد اعترف به نفسه حيث قال تلك الاية نزلت
بمكة قال الشريف في حاشيته على المطول والمتبادر من هذه العبارة ان النار
الموصوفة انما نزلت في سورة التحريم نكرة لانهم لم يعرفوها فحقها التنكير ونزلت
في سورة البقرة معرفة لانهم عرفوها من هناك فحقها التعريف انتهى اقول لو سلم
ان التنكير ثم ليس ضروريا لكن لا نم كونه للتنويع بل الظاهر انه للتهويل
وفي التيسير قوله للكفار ختم لما وقع به البدء اي اتقوا الكفر الموجب
للنار فانها اعدت للكفار ثم لم يقل اعدت لكم خطابا كما قال فاتقوا
خطابا لانه علم ان منهم من يؤمن فعمم الوعيد بالنار على طبقة الكفار قال بمعنى
العدة اقول قال الجوهري العتاد العدة يقال اخذ للامر عدته وعتاده اي
اهبته والته وقال اعده لامر كذا اي هيأه له والاستعداد للامر التهيؤ له
والاول من عتد والثاني من عدد قال والجملة استيناف اقول والحق الا
ستيناف والحال فالاولى ان لا يكون صلة بعد صلة ويعضده قوله في سورة
ال عمران واتقوا النار التي اعدت للكافرين وقد قطع به صاحب الكشاف
حيث قال م
عند تقريره معنى الاية وخافوا العذاب المعد لمن كذب وكانه بنبه بهذا
القدر من البيان وكان عادته في امثال هذا السؤال الجواب على انه ظاهر
بحيث لا ينبغي ان يشتبه على احد فيحتاج الى السؤال عنه والعجب من المحقق انه
مع تتبعه كلامه كيف لم يقف عليه واعجب منه ظن الشارح التفتازاني
انه ترك بيان هذه الجملة حيث قال كان ينبغي ان يبين موضع هذه الجملة
فانها متعلقة باحوال تلك النار والحق الاستيناف والحال وعندي

انما صلة بعد صلة كما في الجنى والصفة. **قال** او حال **اقول** قال ابو حيان
ذكر ابو البقاء ان جملة اعدت للكافرين في موضع الحال من النار
والعامل فيها فاتقوا وفي ذلك نظر لان المعنى يصير فاتقوا النار
في حال اعدادها للكافرين وهي معدة للكافرين اتقوا النار او لم يتقوها
فيكون اذ ذاك حالا لازمة والاصل في الحال التي للتاكيد ان يكون منتقلة
والاولى عندي ان يكون الجملة لا موضع لها من الاعراب وكانها جواب
سوال مقدر كانه لما وصفت بانه وقودها الناس والحجارة قيل لمن اعدت
فقيل اعدت للكافرين **قال** باضمار قد **اقول** من القواعد النحوية ان الفعل
الماضي المثبت انما يقع حالا اذا كان فيه قد لان الماضي من حيث انه
منقطع الوجود عن زمان الحال مناف له فلا بد من قد ليقرب به الى الحال فان القرب
من الشيء في حكمه هكذا علله بعضهم وهو فاسد لان ما اذا قلنا جاء زيد راكبا
فلا شك ان راكبا بمعنى الحال والاستقبال بل بمعنى الماضي فلا يمتنع
ان يكون راكبا وهو ماض حالا فلم لا يجوز ان يقال جاء زيد ركب وقد ركب
يكون حالا وبمعنى الماضي من غير قد المقربة الى زمان الحال ولا معنى للتقريب
الى زمان الحال وهو حال عن الماضي والصواب ان يقال اذا قلنا جاء
زيد ركب فلا شك ان ركب دال على الزمان الماضي متصلا بالمجيء اذ لا
يكون زمانه قبل زمان المجيء فلا يكون حاضرا له فالتزم قد ليقربه الى
زمان المجيء بل يدل على مقارنته اياه ضرورة ان الحال لا بد ان يكون
مقارنة لفعلها فظهر ان المعتبر في الحال المقارنة لزمان وقوع العامل
لا الحاضر الذي هو زمان التكلم للقطع بصحة قولنا جاء زيد في السنة الماضية
وقد ركب وسيجيء زيد يركب وفي التنزيل سيدخلون جهنم داخرين فان حمل

قال قيل ينبغي ان لا يشترط في الماضي قد وان لا يشترط في المضارع التجرد
عن حرف الاستقبال وان يصح جئت وقام الامير بدون اضمار قد وسيجيء
زيد سيركب لصحة المقارنة والحضور وقت الفعل على ان قد انما يفيد التقريب
الى الحال الذي هو زمان التكلم لا زمان وقوع العامل بل ربما يفيد التبعيد كما
في قولك جاء زيد قبل هذا بشهور بل دهور وقد ركب الامير قلت اشتراط
التي يفيد التبعيد بالحضور حال وقوع العامل من جهة كونها في الاصل للتقريب الى
الحاضر في الجملة فان الماضي لاستقلاله بالمعنى لا يفيد المقارنة وان كان
العامل ايضا ماضيا بل ربما يوهم انه ماض بالنسبة اليه سابق عليه واشتراط
التجرد عن علم الاستقبال لمثل هذا او يكون ما يصلح للحاضر فليتامل **سعد** وقد قال
في المطول في جواب ذلك السوال وغاية ما يمكن ان يقال في هذا المقام ان حالية
الماضي وان كانت بالنظر الى عامله ولفظ قد انما يقرّبه من حال التكلم فقط والى الآن
متباينان لكنهم استبشعوا لفظ الماضي والحالية لتنافي الماضي والحال في الجملة
فاتوا بلفظ قد لظاهر الحالية وقالوا جاء زيد في السنة الماضية وقد ركب
كي مر في اشتراط خلو الجملة الحالية عن حرف الاستقبال فظهر ان تقرير الماضي
المثبت بلفظ قد لمجرد استحسان لفظي ورد عليه الفاضل الشريف في حاشيته قائلا
هذا التوجيه مستبشع جدا وكيف لا والحال بالمعنى الذي نحن بصدده يجامع كلا
من الازمنة الثلثة على سواء ولا يناسب الحال بمعنى الزمان الحاضر المقابل
للاستقبال الا في اطلاق لفظ الحال على كل منهما اشتراكا لفظيا وذلك لا يقتضي
استبشاع تصدير الجملة الحالية بعلم الاستقبال كما لا يخفى على احد ثم قال قد التجأ
في توجيه المقام الى ذلك الوجه المستبشع وجعله غاية ما يمكن ان يوجه به كلام القوم
وهذا الوجه وان كان منقولا في الموضعين من كلام المرضي لكنه غير مرضي كما ترى

والصواب ان الافعال اذا وقعت قيود الحال لا اختصاص لها باحد الازمنة
ثم منها استقباليتها وحاليتها وماضويتها بالقياس الى ذلك المقيد لا بالقياس
الى زمان التكلم كما في معانيها الحقيقية وليس ذلك بمستبعد فقد صرح النحاة
في مباحث حتى يكون الفعل مستقبلا نظرا الى ما قبله وان كان ماضيا
نظرا الى زمان التكلم وعلى هذا فاذا قلت جاء زيد ركب كان المفهوم منه
كون الركوب ماضيا بالنسبة الى المجيء متقدما عليه فلا يحصل مقارنة الحال
لعاملها واذا ادخلت عليه قد قربته من زمان المجيء ويفهم المقارنة بينهما
فكان ابتداء الركوب كان متقدما على المجيء لكنه قارنه واما اذا قلت
جاءني زيد يركب دل على كون الركوب في حال المجيء وح يظهر صحة كلامهم في
هذا المقام وفي وجوب تجريد الجملة الواقعة حالا عن علامة الاستقبال اذ
لو صدرت بها لفهم كونها مستقبلة بالقياس الى عاملها الى هنا كلامه
ولا يذهب عليك ان اصل هذا الجواب ما اشار اليه سعد الدين في شرح
الكشاف بقوله اشتراط التحلي بقد ليشعر بالحضور حال وقوع العامل آه
الا ان الشريف المحقق زاد عليه بتمهيد مقدمة وهي قوله ان الافعال اذا
وقعت قيود الحال لا اختصاص لها باحد الازمنة الخ وعندي ان الاكتفاء
بما ذكره الشارح اولى لان تلك الزيادة شرها اكثر من خيرها فانه على تقدير
ثبوت تلك المقدمة يفوت امر المقارنة بين الحال وعاملها لان قد غاية ما افاده
التقريب وكسر سورة المضي ولا يفهم المقارنة بينهما وكأنه تنبه على هذا
فقيد التوجيه بقوله واذا ادخلت قد قربته من زمان المجيء ويفهم المقارنة
بينهما الا انه كما ترى فان ما ذكره من الفهم لا يترتب على ذلك التقريب ولذلك
لم يقدر على تصديره بحرف التوزيع والترتيب واما قوله فكان ابتداء الركو

الركوب كان متقدما الى لا يشفي لانه على تقدير تمامه مخصوص بما اذا كان
الحال من افعال المستمرة واما اذا كان من الانيات كالخروج ونحوه
فلا يتمشى فيها ما ذكره كما لا يخفى قال مصدرا اقول لا ادري ما وجه هذا الكلام
وما وقع ان الوصل في هذا المقام فانه لا تفاوت بين كونه مصدرا او اسما (في المنع صح)
بكون الجملة المذكورة حالا عن الضمير قال بالجز اقول كان حقه ان يقول للفصل
بالاجنبي وهو الجزء لان الفصل به وبالمبتدأ ايضا حاصل على تقدير كونه حالا
من النار الا انه ليس باجنبي ح لانه صفة لذي الحال فافهم قال ثم انهم
اقول جواب سؤال مقدر تقريره ان عجز طائفة مخصوصة لا يوجب الاعجاز
وحاصل الجواب انهم لما لم يفعلوا مع غاية الفصاحة ونهاية التهالك فقد
ثبت الاعجاز قال الاخبار عن الغيب اقول هذا من المواضع التي تبع المص
فيها صاحب الكشاف ومشى على اصله ولم يتنبه لذلك وذلك ان الاخبار
عن الغيب انما يقوم دليلا على النبوة ان لو كان من خواص النبي عليه السلام
لا يوجد في غيره وذلك مما لا يقول به اهل السنة وانما هو مذهب من
انكر الكرامات من اهل الاعتزال وعبارة صاحب الكشاف هذه وفيه دليلان
على اثبات النبوة صحة كون المتحدى به معجزا والاخبار بانهم لن يفعلوا وهو
غيب لا يعلمه الا الله اقول لعل المص حيث اعتبر الاخبار المذكور دليلا
للنبوة من حيث انه اخبار عن الغيب لا من حيث انه معجز لان الاعجاز
لا بد فيه من التحدي ولم يثبت وقوع التحدي من جهة كونه اخبارا عن الغيب
الا ان في قوله من اين لك انه اخبار عن الغيب على ما هو به حتى يكون
معجزة دالة على ان ذلك الا ما ان رمية من غير رام لا يقال ذلك
السؤال غير متوجه لان الله تعالى اخبر بقوله ولن تفعلوا بانهم لا يفعلونه

ابدا وكفى به دليلا لانا نقول المقصد الى اثبات انه اخبار صادق عن الغيب ليثبت كونه معجزا فيدل على انه كلام الله تعالى فكيف يثبت صدقه بكونه كلام الله تعالى وهل يكون هذا الا مصادرة وأما الاعتراض بان عدم الاتيان في زمان مخصوص لا يوجب صدق الاخبار بانهم لا يأتون به فيما يأتي من الزمان فمدفوع بان عدم الاتيان في زمان مخصوص يوجب صدق الاخبار بانهم لا تأتون به في ذلك الزمان فان الاخبار بانهم لا يأتون به في كل زمان من الازمنة الاتية متضمن للاخبار بانهم لا يأتون به في زمان الرسول عم وكفى ذلك اخبارا عن الغيب ولا حاجة الى تخصيص الخطاب بالحاضرين

قال سيما **اقول** حذف لا من سيما لبعض المصنفين ولم يسمع ذلك في كلام من يحتج بكلامه من اهل اللغة فيما نقله وانما سمع ذلك في اشعار المولدين نحو قول الحسين بن الضحاك الخليع كل مشتاق اليه فمن السوء فداه سيما من حالت الاحراس من دون مناه من شرح تلخيص الجامع وقد تم زيادة تفصيل في هذا المقام في تفسير قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم الاية **قال** والطاعنون **اقول** لم يرد بالطاعن من يباشر الطعن خاصة ليشكل الحكم بكونه اكثر من الذاهبين عنه في كل عصر بل اراد به ما يعمه ومن يوافقه في اصل الوهن بكونه الكلام يكون القرآن من عند الله تعالى **قال** والثالث **اقول** فيه نظر اذ لا دلالة فيه على نبوته عم فان عدم كونه عم شاكا في امره انما يدل على صحة دعواه ان لو ثبت عصمته عن الخطاء وذلك فرع ثبوت نبوته فاثباتها به مصادرة ولذلك لم يتوهم صاحب الكشاف لهذا الوجه وانما اخذ المص من كلام الامام فانه قال الثالث لو لم يكن قاطعا بصحة نبوته لما صرح بانهم لا ياتون بمثله بل كان يتوقع ذلك بجوازه فخرجه دليل الاعجاز وفيه تجوارا انه لا كلام في

يكونه عم جازما بنبوته وانما الشان في ان جزمه بها هل يدل على صحة ما جزم به قبل ثبوت نبوته والحق ان العلم بجزمه بها لا يفيد العلم بنبوته للمنكرين لانهم يجوزون كونه مخطئا في جزمه فافهم **قال** دل على ان النار مخلوقة **اقول** في دلالته على الوجود نظر كيف وقد قال الله تعالى اعدت لهم مغفرة والمغفرة من الافعال التي تحدث يوم الجزاء قال ابو حيان الكثير في لسان العرب ان الاعداد لا يكون الا للموجود وهو التهيئة والارصاد وقال اعدت للحدثان سابغة وسردا او عداء علندا وقد يكون لما سوف يوجد كقوله تعالى اعد الله لهم مغفرة واجرا عظيما ولفظ الكافرين لا تدل على اختصاصهم بدخول النار وانما نص عليهم لانتظام المخاطبين فيهم **قال** والبشارة الخبر السار **اقول** غير عبارة الكشاف وهي والبشارة الاخبار بما يظهر سرور المخبر به ولم يعرف قيد لان كون المخبر به غافلا عما اخبر به معتبر في مفهومها وهو يفهم من عبارته دون عبارة المص فان الخبر النافع يوصف بالسار سواء احدث في المخاطب السرور او لم يحدث ثم ان في مفهومها قيدا اخر اهمله الزمخشري وتبعه المص وهو كون الخبر صادقا فالبشارة الخبر الصدوق السار الذي ليس عند المخبر به علم قال شارح تلخيص الجامع اما الصدق فلان البشارة اسم الخبر يفيد بشرة الوجه للفرح وان كانت في اللغة اسما لخبر يغير بشرة الوجه مطلقا قال الله تعالى فبشرناه باسحق وقال فبشرهم بعذاب اليم الا انه غلب استعمالها في الاول وصار اللفظ حقيقة له بحكم العرف حتى لا يفهم منه غيره وتغير بشرة الوجه لا يحصل بدون الصدق فان قيل الخبر الكاذب يغير بشرة الوجه ايضا الا انه يزول بعد ظهور الكذب والبقاء ليس بشرط قلنا لم توجد البشارة من كل وجه لان في السرور عند الاخبار قصورا لاحتمال الكذب وانما يتم بظهور الصدق فاذا ظهر الصدق كان السرور تاما عند

وفيه نظر لان الاصح ان يكون الاعم بالنسبة الى السرور لا مع عدم كل راد عند البعض على الاول مولانا حسن منه

وجوده واذا لم يظهر لم تكن البشارة موجودة من كل وجه واما اشتراط
جهل المخبر به فلان تغير بشرة الوجه للفرح لا يحصل باخبار المعلوم **قال** ولذلك
اقول اي لكون البشارة خبرا سارا بل اخبارا بما يظهر سرور المخبر به قال
الفقهاء البشارة هو الخبر الاول ع الاصل فيه قوله ع من اراد ان يقرا القران
غضا طريا فليقرا بقراءة ابن ام عبد فابتدر ابو بكر وعمر رض لبشارة فسبق ابو بكر
وكان سباقا فاخبره بذلك ثم اخبره عمر رض فكان يقول بشرني ابو بكر واخبرني
عمر رض **قال** ولو قال من اخبرني **اقول** فيه خلاف مالك واصحابه صرح به الامام
الوطبي في تفسيره حيث قال اجمع العلماء على ان المكلف اذا قال من بشرني من
عبيدي بكذا فهو حر فبشره واحد من عبيده فاكثر فان اولهم يكون حرا
دون الثاني واختلفوا اذا قال من اخبرني من عبيدي بكذا فهو حر هل يكون
الثاني مثل الاول فقال اصحاب الشافعي نعم لان كل واحد منهم مخبر وقال علماؤنا لا
لان المكلف انما قصد خبرا يكون بشارة وذلك يختص بالاول وهذا معلوم
عرفا فوجب صرف الاول اليه انتهى **اقول** فقول المص قال الفقهاء لا يخلو عن تكلف
لانه ان اراد اتفاقهم فيشكل عطف قوله ولو قال من اخبرني الخ على المتفق لما عرفت
ان فيه خلاف الامام مالك وان لم يرد ذلك بل اراد بعضهم ففيه مع عدم مساعدة
العبارة انه يفهم منه ح الخلاف في المسئلة الاولى ايضا وقد عرفت انها اجماعية
قال فبشرهم بعذاب اليم **اقول** قد عرفت مما نقلناه انفا ان البشارة في اللغة
اسم لخبر يغير بشرة الوجه مطلقا وقال صاحب التيسير ويسمى بها الخبر الحزن ايضا
لانها يؤثر في البشرة ايضا لكن المتعارف في الاول الاطلاق وفي الثاني التقييد
اقول فعلى هذا لا حاجة الى المصير الى العدول عن الظاهر كالتهكم ونحوه **قال** بظهر
الغيب **اقول** ذكر في المغرب واما الاصدقة الا عن ظهر غنا اي صادرة عن غنى فا

فالظهر فيه مقحم كما في ظهر القلب وظهر الغيب وذكر في مجمع الاثار النبوية ان هذا
القول مجاز لان المراد بذلك ان الصدقة انما تجب على المصدق اذا كانت له
قوة من غنى والظهر كناية عن القوة فكان المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده
واليه استناده ولذلك يقال فلان ظهر فلان اذا كان يتقوى به ويلجأ
في الحوادث اليه اقول ومن قال انه مقحم ثم بين له فائدة الكناية فلم يصب
قال ما سوغه الشرع وحسنه **اقول** العمل الصالح بهذا المعنى يصدق على المندوب
بل على المباح ايضا والمقام يأباه فكان حقه ان يقول ما امر به الشرع واوجبه
قال الكلام فيها للجنس **اقول** لكن لا يجوز ان يراد بالصالحات جنس الجمع لانه
قل لانه لا يكفي ثلثة من الاعمال ولا ان يراد جميع الجنس باعتبار ان يتعلق
ذلك بكل واحد فلا استطاع ان يأتي كل واحد بكل عمل واما باعتبار التوزيع
فلا يعود المحذور وهو ان يكفي من كل احد ثلثة اعمال بل اقل نظرا الى انقسام
الاحاد بالاحاد وانما الصالح لان يراد ما بين الكل والاقل بمعونة التوزيع
يعني جميع ما يجب بالنظر الى كل المكلف وبلوغ حاله فيختلف باختلاف احوال
المكلف من الغنى والفقر والسفر والاقامة والصحة والمرض وغير ذلك
فتجب الزكوة او الحج على واحد دون اخر ويجب على واحد اتمام الصلوة
او ترك الصوم دون اخر كذا قيل ولا يخفى ما فيه من التكلف وعندي ان
ان المراد جميع الجنس باعتبار التوزيع واللازم منه انقسام الاحاد بالاحاد
ان يعمل كل واحد ما يختص به من الاعمال الواجبة لا ان يعمل كل واحد عملا واحدا
كيف ما كان كما في دخل القوم مساجدهم ولبسوا ثيابهم فان معناه دخل
كل منهم مسجد محلته ولبس ثوبه المخصوص به فعدد يدخل في مسجد واحد متعدد
ويلبس واحد ثيابا متعددة فافهم **قال** فان الايمان الذي هو عبارة

اقول هذا تصريح بان الايمان مجرد التصديق وهو مخالف لما اختاره من
انه مجموع التصديق والاقرار على ما نص عليه في تفسير قوله تعالى يؤمنون بالغيب
حيث قال ثم اختلف في ان مجرد التصديق بالقلب هل هو كاف لانه المقصود
ام لا بد من الاقتران الاقرار به للمتمكن منه ولعل الحق هو الثاني واشار اليه
في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم بقوله فالمطلوب من الكفار هو
الشروع فيها بعد الاتيان بما يجب تقديمه من المعرفة والاقرار بالصانع
فان من لوازم وجوب الشيء وجوب ما لا يتم الا به قال ذلك الاشارة اقول الاشارة
الى قوله والتصديق اشرع العمل الصالح كالبناء عليه لا الى قوله ولا غناء باس
لابناء عليه ولهذا اتى بالصيغة اشارة البعيد وصح الاشارة الى الابعد
ان يقول فلما ذكر مؤد اي في الايمان فتدبر قال وفيه دليل اقول ان اراد
خروج مطلق العمل الصالح الشامل للمندوب فلا كلام فيه وان اراد خروج
الاعمال الواجبة كما هو محل الاشتباه فالدلالة عليه مبنية على ان يراد بالصالحات
الواجبات ولا دليل عليه ولا يلزم من عدم اعتبار العام في الايمان عدم اعتبار
الخاص فيجوز عطف العمل على الايمان للمغايرة له وخروجه عنه مع دخول
بعض خواصه فيه وهي كالواجبات فتامل قال سمي به الشجر المظلل اقول كانه
رد على الزمخشري حيث قال والجنة البستان فان المفهوم منه ان يكون
الجنة موضوعة للبستان ابتداء قال اي نخلاتها اقول يعني المراد
من الجنة النخل بقرينة توصيفها بالسقي وفيه رد للزمخشري حيث استشهد
بهذا البيت على تسمية البستان بالجنة والعجب من الزمخشري انه يعترف
بالتفسير المذكور ومع ذلك يستشهد على ما ذكر والعجب منه غفلة التفتازاني
عن هذا مع تتبع كلام المص حيث قال في شرح البيت المذكور وذكر الجنة

وقد افهم ... نحو افضل الدين ... قال والمراد بالجنة
النخل لانها اصح ... الماء والظل ... الكثرة اجتماعها ... العشار
منه

الجنة الملتفة الكثيرة الاشجار والنخل المفتقر الى الكثير من الماء سيما الطوال منها
قال وجمعها وتنكيرها اقول جواب دخل مقدر تقريره الدخل لما كانت
الجنة اسما لدار الثواب ودار الثواب لا يتعدد فما وجه جمع الجنة وتنكيرها
وتقرير الجواب ان الجنة وان كانت اسما لدار الثواب كلها الا انها مشتملة على جنات
كثيرة فلهذا جمعت واما تنكيرها فللدلالة على تنوعها فانها مختلفة بحسب اختلاف
استحقاق العاملين وكل عدد منها لجماعة قال وفي كل واحدة منها اقول
يفهم من ظاهره ان لا يكون في واحدة منها جنات ونص الكتاب ناطق بخلافه
حيث قال جنات عدن تجري من تحتها الانهار من سورة طه قال ايتم
عليه اقول الاستمرار على الايمان المقرون بالعمل الصالح ليس بشرط بل الشرط
ان لا يموت كافرا على ما نطق النص الذي استشهد به قال لان الجنان
اقول يابى عن الحمل على هذا مقابلة الجمع بالجمع فان المتبادر منها التوزيع
كما في قرينة السابق وليس لكل احد من المؤمنين جنة مستقلة قال اي من
تحت اشجارها اقول او نخيلها ومنازلها وانما جاز ارجاع الضمير اليها
وان لم يكن لها ذكر لان الجنات تدل عليها ومن لابتداء الغاية واجرى اوصاف
الجنة جريان الماء الذي هو كالروح لها لذلك ما يكاد يأتي ذكرها الا مشفوعا بجري
الانهار قال كما نراها جارية اقول غير عبارة الكشاف وهي كما ترى الاشجار
النابتة على شواطئ الانهار الجارية رعاية لمقتضى المطابقة وصاحب الكشاف
اراد تشبيه المركب لا تشبيه المفرد بالمفرد فلذلك لم يبال بالتقديم والتاخير
قال انهار الجنة اقول قال القرطبي روي ان انهار الجنة ليست في اخاديد
الماء انما يجري على سطح الجنة منضبطة بالقدرة حيث شاء اهلها اقول
كان في ايثار من الابتدائية على حرف الظرف نوع ايماء الى ذلك تدبر

قوله التقدير ... في الا ... ان الانهار انما تجري تحت
الاشجار فيكون على حذف المضاف ان صلت تحت
من الارض التي فيها الاشجار ليس ببدل منه

يجوز ارجاع الضمير الى الاشجار على طريقة الاستخدام
كما في قول الشاعر ... رعيناه وان كانوا غضابا
منه

قال واللام في الانهار اقول اشير بها الى جنس الجمع من النهر ما فوق
الثلثة من غير معنى العموم والاستغراق وذكر صاحب الكشاف احتمالاً
اخر وهو ان يكون معنى الانهار انهارها على تعويض التعريف باللام من تعريف
الاضافة ولم يلتفت اليه المص ظنا ان هذا شيء قال الكوفيون ولا يكون
التعريف عند البصريين ينوب مناب الاضافة وليس الامر كما ظنه فان البناء
على ما ذكره بين التعريف باللام والتعريف بالاضافة لا بين اللام والمضاف اليه
وقد فصله الزمخشري في تفسير قوله تعالى فان الجحيم هي المأوى قال او
للعهد اقول اخر هذا الاحتمال مع اصالته في التعريف لانه لا ثبت في الذهن
من الاربعة المذكورة في سورة القتال وتوقع توقف الجنس على تعذره لان
مبناه على سبق قوله تعالى فيها انهار من ماء الاية في الذكر وذلك غير ثابت
ومع ذلك فلا يخفى بعد مثل هذا العهد قال بالفتح والسكون اقول وفي
الكشاف اللغة العالية اي الفصحى التي يتكلم بها الفصيح الاعلى النهر بفتح الهاء
والمراد بها ماؤها على الاضمار وفيه مسامحة فانه على تقدير الاضمار لا يكون
المراد من الانهار ماؤها بل يكون المراد منها ح معناها الحقيقي وكانه يقول
والمراد من جري الانهار جري مائها على الاضمار قال او على المجاز اقول
هذا هو المناسب لما روي عن مسروق فان الانهار الحقيقية اذا
لم توجد في الجنة لا يصح اضافة المياه الجارية فيها اليها قال او المجاري
انفسها اقول اخر هذا الوجه مع كونه احسن واجزل اما اولا فلانه فيه
المبالغة في الجريان وهو كالماء واما ثانيا فلان اضافة الجريان الى
الانهار يفصح عن تعدد مجاري الماء تحت الاشجار بخلاف اضافته الى
الماء اذ ح يحتمل ان يجتمع مياه الانهار في مجرى واحد تحتها ولو توقف

ولو توقف صاحب الكشاف على جزالة هذا الوجه وحسنه قصر الذكر عليه ولم
يلتفت الى غيره مع ظهوره والمص لشدة حرصه على نفي لغة اخر ما اختاره
فافهم قال قالوا اقول انما اسند القول الى الكل لا الى كل واحد لانه
قد يكون القائل بعضهم ضرورة ان كل من رزق من ثمرات الجنة ليس رزق
من مثلها في الدنيا فكم من مرزوق في الجنة وهو محروم في الدنيا لم ير عين
بعض انواع الثمار فاين طعمه قال صفة ثانية لجنات اقول ترك عبارة
الحصر وهي قول الزمخشري لا يخ من ان يكون صفة ثانية الخ لانه غير مسلم
كيف فان ابا البقاء اجاز ان يكون حالا من الذين امنوا اي مرزوقين
على الدوام ولا يتم الا ان كانت حالا مقدرة لانهم وقت التبشير لم يكونوا
مرزوقين ولا قائلين هذا الذي رزقنا من قبل واجاز ايضا ان يكون
حالا من جنات لانها نكرة قد وصفت بقوله تجري فقربت من المعرفة
ويؤول ايضا الى الحال المقدرة قال او خبر مبتدأ محذوف اقول وهو منهم
الشان لا الضمير الراجع الى الذين امنوا او الى جنات لان كلما ظرفه والتقدير
كل زمن رزق يتجدد لهم وكل منصوبة انتصاب ظرف الزمان فلا يصح
خبرا عن جنة ثم ان تقدير المبتدأ ح اي تقديره كونه كلاما ابتدائيا
غير صفة ولا استئناف استحسانا رعاية لجزالة المعنى لا وجوبا لعدم وروده
صحة الاعراب فلا يتجه البحث الذي اورده العلامة التفتازاني في شرح الكشاف
قال او جملة مستأنفة اقول لما ذكر تبشير المؤمنين بالجنة ووصفت بجري
الانهار تشوقت النفوس اليها والى ذكر حال المؤمن فيها فبنى بذكر
ملاذها والاتم منها فقيل كلما وهذا الوجه احق بالتقديم والترجيح لاستقلال
الكلام ح بخلاف الوجهين السابقين فانه على الاول يحتاج الى موصوف وعلى

الت اي محذوف فافهم قال وقع في خلدا اقول خصوصا اذا كان التعريف
في الانهار للعهد فان المعهود لما خالف المالوف تبادر الوهم الى ان يكون
في الحال ههنا ايضا كذلك فكان المقام مظنة السوال وطلب الكشف عن
حقيقة الحال قال فازيح بذلك اقول فقيل ان ثمارها اشباه ثمار جنات
الدنيا اي اجناسها وان تفاوتت الى غاية لا يعلمها الا الله قال منقولا
اقول وفائدة ذكره اظهار كون المرزوق غير معهود في نفس الامر وان
اشتبه على الرائي في بادي الرأي وان ما تناوله في كل حقيقة غير ما تناوله
قبله بالنوع معنى وان كان متشابها متماثلا له صورة ومدار هذا كله
على التنكير فافهم قال للابتداء اقول ان من في منها يتعين ان يكون ابتدائية
فان ابتداء الرزق من الجنات واما من في ثمرة فيجوز ان يكون للابتداء
حتى يكون ابتداء المطلق وهو الرزق من الجنات وابتداء المقيد وهو
الرزق الذي من الجنات من ثمرة فلا يكون الرزق نفس الثمرة لان مبداء
الشيء غيره ويجوز ان يكون للبيان فيكون الرزق نفس الثمرة قال موقع
الحال اقول وفي شرح التفتازاني للكشاف ان من ثمرة على الوجه الاول
من التفسير لغو وعلى الثاني حال من رزقا قال ومعناه اقول عطف على اصل
الكلام تفسير له لئلا يتبادر الى الفهم منه ما قصده الزمخشري من الاصل المدرج
في قوله وتنزيله تنزيل ان يقول الى فان التنزيل حط الكلام درجة درجة وكان
اصله شيئا فشيئا الى هذه المرتبة قال وابتداؤه منها اي اقول يعني انه اعتبر
اولا التقييد الاول ثم اعتبر ذلك المقيد مقيدا بالقيد الثاني فلم يكن تعلق الظرفين
بفعل واحد وحاصله ان الظرفين لم يتعلقا بفعل واحد بل تعلق الاول
بالمطلق والثاني بالمقيد فليست الاية من قبيل ما منعه النحاة وهو تعلق حرفي

جر بمعنى واحد بفعل واحد فلا حاجة الى تصحيح المقال بتكلف الابدال كما
ارتكبه من قال وكلتاهما متعلق برزقوا على جهة البدل وهذا البدل هو من
بدل الاشتمال قال بيانا اقول فلا يكون الحرفان بمعنى واحد فلا اشكال اصلا
وعلى هذا الوجه من التفسير يجوز ان يراد بالثمرة النوع والفرد اي مرزوقا هو نوع
من الثمرة او فرد من النوع بخلاف الاول فانه ح يتعين ارادة النوع لما عرفت
انفا من ان مبداء الشيء لا يكون نفسه ورزقا على الوجهين ثاني مفعولي
رزقوا على ما صرح به المص وانما لم يجعل من ههنا للتبعيض لان الابتداء
والتبيين اصل لا يعدل عنه الا بقرينة كما في قوله تعالى فاخرج به من الثمرات
رزقا بلفظ الجمع موصوفة وتنكير رزقا ههنا النوع وتنكيره مؤكدة على انها
لو جعلت للتبعيض كانت في موقع المفعول لزم كون رزقا مفعولا مطلقا
لا يفيد الا التاكيد قال رايت منك اسدا اقول جعل هذا البيان على
منهاج ما ذكر مبني على ان من البيانية راجعة الى ابتداء الغاية كما ذهب اليه
الزمخشري فلا بد من اعتبار التجريد بان ينتزع من المخاطب اسد ومن الثمرة
رزق وعلى هذا لا يبعد ان يكون الظرف ايضا لغوا اي رزقا منتزعا
من ثمرة والمعنى انها نفسها رزق وانما رجع الزمخشري من البيانية الى
ابتداء الغاية لان كون من للبيان ليس بمذهب المحققين وقد تأولوا
ما استدل به القائلون بان من يكون للبيان نص على ذلك ابو حيان وغيره
من كبار المفسرين ولو فرضنا مجيئها للبيان لما صح تقديرها للبيان ههنا
لان القائلين بان من للبيان قدروها بمضمر وجعلوه صدرا لموصول
صفة ان كان قبلها موصوف نحو فاجتنبوا الرجس من الاوثان اي الرجس الذي
هو الاوثان وان كان قبلها نكرة فهو هو وعلى تلك النكرة نحو من تضرب

لانا لا نسلم انه لا يفيد الا التاكيد ... فيكون
ابتداء لا يتعين ... البيان ... ان يكون
على ... دون ... كلامي
الى ... واحد

ويجوز ان التقدير ان تقدير معنى
لا تقدير اعراب نقله الحلبي عن
ابي حيان

من رجل اي هو رجل من هؤلاء ليس قبلها ما يصلح ان يكون لا نكرة ولا موصوفة الا ان يتمحل لذلك ويقال هنا بيان لما بعدها وان التقدير كلما رزقوا منها رزقا من ثمرة فيكون من بيانية لرزق اي رزقا هو ثمرة فيكون في الكلام تقديم وتأخير وهذا ينبغي ان ينزه كلام الله تعالى عن مثله قال وهذا اشارة اقول جواب دخل مقدر قرره الزمخشري بقوله فان قلت كيف قيل هذا الذي رزقنا من قبل وكيف يكون ذات الحاضر عندهم في الجنة هي ذات الذي رزقوه في الدنيا ولا في دفع تقرير هذا الدخل لقاعدتهم القائلة ان هذا اذا لم يذكر معه وصف وجب ان يكون اشارة الى المحسوس المشاهد وهي الذات الجزئية لا الماهية الكلية كما توهم كيف فانه لو قرر الدخل هكذا لا يكون الجواب ما ذكره لان النوع ماهية كلية بل جوابه ان يقال ان المراد من المحسوس المشاهد ما يدرك بالحس وان كان بواسطة فرده والماهية الكلية التي لا يشار اليها الا بفرده في مظان الحس فافهم قال كقولك اقول استشهاد لصحة الاشارة الى النوع بفرد محسوس والعجب من العلامة التفتازاني انه بعد تتبعه كلام الكشف قرر في شرحه مبنى الوجه الذي اختاره الزمخشري حيث قال انما احتاج الى ذلك يعني الى تقدير المثل لان هذا اذا لم يذكر معه الوصف كان اشارة الى المحسوس من الظاهر وهو الذات الجزئية لا الماهية الكلية ثم ان الوجه المذكور مأخوذ من كلام الامام حيث قال لما اتحدا في الحقيقة وان تغايرا بالعدد صح ان يقال هذا هو ذاك لان الوحدة النوعية لا ينافيها الكثرة بالشخص الا انه غير محرر كما ترى وقد خفف صاحب الفوائد وقال الاشارة بقوله هذا الى النوع فلا حاجة الى التأويل ورد عليه الطيبي بان قوله تعالى واتوا به متشابها يحوج الى التأويل لانه اعلان بتقرير المعترض فيا له حال بعيد قال هذا

هذا مثل اقول يعني انه من باب المبالغة في التشبيه بحذف اداة التشبيه كما في زيد اسد قال متشوق عنه اقول يعني في اول الوهلة وبادي النظر وهذا لا ينافي التلذذ به فوق ما التذ بالوفاة بعد الوقوف على طعمه فلا يخالف هذا لما جرى في محاورات الناس من قولهم لكل جديد لذة وضربهم الحديث المعتاد مثلا في الكراهة كما توهم العلامة التفتازاني قال فلعلهم اذا راوها اقول فان قلت يأبى عن هذا قوله من قبل فان معناه من قبل هذا الزمان او من قبل هذا الوقت وعلى ما ذكر من قبل المرزوق هذا لم يتخلل ههنا وقت يعتد به في الوقف قلت نعم لو كان معنى رزقنا اكلنا وليس كذلك فان وقت كونهم مرزوقين بالثمرة الاولى متقدم على وقت تناولهم لها فتامل قال والاول الظاهر اقول فان قلت كان حقه ان يقول الاول هو الوجه اذ على الثاني يفوت الاغراض المذكورة كتشابه ثمرتي الدنيا والاخرة وبقاء من قبل على اطلاقه والعموم الدال عليه كلما اذ لا يصح ذلك في المرة الاولى اذ لم يرزقوا قبلها في الجنة على ما هو المراد في هذا التفسير وحسن موقع الاستئناف المبني على السؤال عن وجه التشابه بينهما قلت هذا الذي دعا الزمخشري الى قوله والتفسير الاول هو هو ولكن نظر المصادق وبالقبول احق لان التفسير الثاني اشد مناسبة للسياق واللحاق اما قوة مناسبته للسياق فلان المتبادر من قوله قالوا صدور ذلك القول عن كل واحد من المرزوقين من ثمار الجنة ولا يمكن ذلك على التفسير الاول على ما بيناه فيما تقدم والحمل على اسناد قول البعض الى الكل عدول عن الظاهر كما لا يخفى واما قوة مناسبته للحاق فلان الظاهر من قوله واتوا به متشابها ان يرجع الضمير الى ما رزقوا في الجنة فقط لان المحدث عنه لا الى ما رزقوا في الدارين لانه لا يخلو عن نوع تكلف لفظا ومعنى هذا على قراءة الجمهور واما

واما على قراءة من قرأ اتوا بفتح الهمزة والتاء فلا احتمال للتذييل لان القائل
خدام الجنة ولا دخل لهم في اتيان رزق الدنيا ولا الجنة والاثر يشهد ان
للتذييل بهذا الآن تشنيعه على المحالة الزمخشري دعاه الى تنزيل ذلك الوجه
المفسول منزلة الوجه المقبول **قال** والاعلى لهم الى ذلك **اقول** لا حاجة الى
هذا التكلف فان الظاهر ان التنكير في ثمرة للتنويع فالمعنى انهم كلما رزقوا
نوعا من انواع ثمرات الجنة يقولون هذا الذي رزقنا في الدنيا **قال** اعتراض **اقول**
ويحتمل ان يكون حالا فان مجئ الجملة المصدرة بماض حالا ومعها الواو على اضمار
قد جائز في فصيح الكلام قال الله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم
اي وقد كنتم وعلى هذا يتعين عود ضمير به الى المرزوق في الجنة اذ يصير التقدير
قالوا هذا الذي رزقنا من قبل وقد اتوا به متشابها اي قالوا ذلك في
هذه الحال وكان الحامل على القول المذكور كون ما اتوا به متشابها **قال** فرط
استغرابهم **اقول** هذا على ما ذكره ابن عباس رضه من ان قولهم هذا الذي رزقنا
من قبل محمول على التعجب ويأبى عنه كون قوله واتوا به متشابها جملة اعتراضية
مقررة لما اثبته من تشابه ارزاق الدارين على ما ستقف عليه **قال** والضمير
على الاول راجع **اقول** دفع لما يقال ان وحدة الضمير تأبى عن الرجوع الى
المرزوقين لانهما اثنان وحاصل الدفع انه في تأويل ما رزقوا في الدارين
فيتحد المرجع اليه واما ما يقال كيف يصح جعل متشابها حالا عن الضمير المفرد والتشابه
مما يستدعي التعدد فذلك غير مختص بالتفسير الاول على ان جوابه ان مدار التشابه على
التعدد نوعا او شخصا ومدار وحدة الضمير على الاتحاد الجنسي بين المرزوقين
المتشابهين سواء كانا في الجنة او احدهما فيها والاخر في الدنيا **قال**
ونظيره **اقول** وجه التنظير ان فيما نحن فيه افرد الضمير مع ان ظاهر المرجع اثنان

يكفي في اعتبار المعنى دون اللفظ وان كان على العكس منه

اثنان وفي التنظير ثني الضمير مع ان ظاهر المرجع واحد فكان في كل واحد منهما
عدول عن الظاهر وان كانت الجهة مختلفة ثم انه لا دلالة في قوله واتوا به
متشابها بالنفي على قراءة الجمهور على ان الاتيان في الاخرة خاصة بل يجوز ان
يراد واتوا به في الدارين فالاعتراض بان المأتي به في الاخرة ليس هو المرزوق
في الدنيا والاخرة بل في الاخرة فقط ساقط **قال** لما قال ابن عباس رضه **اقول**
من قال كذلك يحمل قولهم هذا الذي رزقنا من قبل على التعجب قال الامام القرطبي
في تفسيره قال ابن عباس هذا على التعجب وليس في الدنيا شيء مما في الجنة سوى
الاسماء فكانهم تعجبوا لما رأوه من حسن الثمرة وعظم خلقها اقول فعلى هذا
يشكل معنى الاعتراض في قوله واتوا به متشابها اذ لا تقرير فيه للمعنى المذكور
وانما يتقرر لو قيل واتوا به متفاوتا **قال** حاصل في الصورة **اقول** فان
قلت يأباه حصر جهة المغايرة في الاسماء قلت تداركه بقوله التي هي
مناط الاسم يعني انها داخلة تحت المستثنى فان المغايرة فيما هو يستلزم المغايرة
في مناط ضرورة الا ان الاولى في تقرير الجواب ان يقال التوافق بينهما
حاصل في الصورة التي هي مناط الاسم وكفى ذلك في اطلاق التشابه
قال دون المقدار والطعم **اقول** متعلق بقوله هي مناط الاسم دون قوله في
الصورة لان التوهم لعدم حصول التشابه في المقدار والطعم من وظيفة
السائل دون المجيب لانه من مقويات السؤال كما لا يخفى **قال** والافعال **اقول** ناظر
الى قوله ودنس الطبع وكان حقه ان يؤخر وسوء الخلق الا انه قدمه
رعاية لمناسبته للدرن **قال** العذاري **اقول** جمع عذراء واصله عذاري
بتشديد الياء فالياء الاولى مبدلة من المدة قبل الهمزة كما تبدل في سربال
اذا قلت سرابيل فلما انقلبت المدة ياء لانكسار ما قبلها وكان الاصل في

في همزة التأنيث الفا عادا الى اصلها لزوال الالف قبلها فابدل منه ياء
ثم ادغم يا الاولى في الثانية فقيل عذاري وكذلك في صحراء صحاري ثم حذفت
احدى اليائين تخفيفا فقيل عذاري وصحاري ثم فروا من الكسرة وبدلها
ياء الى الفتحة فانقلبت الفا فقيل عذارى وصحارى من شرح المرزوقي
بقول الشاعر واذا ابكار النساء حجبت على دخان النار حتى صار كالقناع
لوجوهها لتأثير البرد فيها ولم تصبر على ادراك القدور وبعد تهيئتها فشوت
في الملة قدر ما يتعلل به من اللحم ليمكن الحاجة والصبر منها والا تجد از
الزمان واشتداد السنة على اهلها احسنت وجوادًا في البيت بعده
وخص العذارى بالذكر لفرط حيائهن وشدة انقباضهن ولتصونهن
عن كثير مما تبتذل فيه غيرهن وجعل نصب القدور مفعول استعجلت على المجاز
والسعة ويجوز ان يكون المراد استعجلت غيرها بنصب القدور اذ في نفسها
فحذف قال والزوج يقال للذكر والانثى اقول وقد جاء في صحيح مسلم
عن انس رض ان النبي عم كان مع احدى نسائه فمر به رجل فدعاه فجاء
فقال يا فلان هذه زوجتي فلانة فقال يا رسول الله من كنت اظن به
فلم اكن اظن بك فقال رسول الله عم ان الشيطان يجري من الانسان
مجرى الدم قال للاشعار اقول هذا معارض بان فيه اشعارا بسابقة التلوث
بما يستقذر والكمال في كون الطهارة خلقية بخلاف طاهرة بل المتبادر منه
بمعونة المقام ان يكون طهارتهن خلقية فيكون فيه نوع تعظيم للمؤمنين حيث
طهرهن الله لهم فلو قيل ذلك لكان له وجه قال وهو في الاصل
اقول يفهم منه ان يكون الزوج منقولا في معنى الناكح والمنكوح والظاهر
من الصحاح خلافه قال في بعض الصفات والاعتبارات اقول يفهم منه عدم الانتقال

اقتصار التشابه في الصورة وقد قصر عليها فيما سبق قال على سبيل الاستعارة
اقول هذا مخالف لما اسلفه من قوله التشابه بينهما حاصل في الصورة التي هي
مناط الاسم فانه صريح في ان اطلاق اسامي انواع الثمار وهي من جملة المطعومات
على الحقيقة قال ومناكحها اقول فيه نظر لان منها نساء الدنيا فالحق على التغليب
فلا وجه لقوله انما يشارك الى قال حتى يستلزم اقول وعلى تقدير الاستلزام
ليس التوالد من لوازم المنكوح بحيث لا يتخلف عنه فالمنافاة بينه ليس بواردة
من اصله فتأمل قال عين فائدتها اقول لفظ عين لم يصادف محزه قال
لغوا اقول فيه منع ظاهر اذ غاية ما يلزم ح ان يكون التقييد بالتأبيد
تأكيدا ولم يقل احد ان التأكيد لغو كيف فان كلام الفصحاء بل كلام الله تع
غير خال عنه وايضا يحتمل ان يكون مجازا مستعارا في ما لا دوام له فيكون فائدته
دفع التجوز المتبادر الى الفهم فافهم قال او مجازا اقول كان حقه ان يقدمه
لانه اهون من الاشتراك على ما تقرر في موضعه قال من الآيات اقول لا يقال
بينه شهادة الآيات على ان يكون المراد من الخلود الدوام اذ ليس فيها عبارة
دالة على الدوام اظهر من لفظ الخلود فلا يمكن اثباته بها لانا نقول بل
فيها عبارة هي نص فيه وهي قوله ابدا قال فان قيل اقول السؤال والجواب لا يناسب
المقام لان مبناهما على اصل فلسفي يجب تنزيه كلام الله تعالى عن امثاله
قال كما يشاهد في بعض المعادن اقول كانه يلتزم بوجود مركب من العناصر
على اعتدال حقيقي ولا يقنع بذلك بل يدعي كونه محسوسا مشاهدا وهذا كما
ترى قال ان قياسها اقول جواب تحقيقي لغو والحال ان القياس مع الفارق
وانما لم يقل على ان لانه جواب مستقل فلا وجه لجعله علاوة للاول قال من التمثيل
اقول فان قلت المستعار في التمثيل اذا كان قولا سائرا يشبه مضربه بمورده

يسمى مثلا وان لم يكن لعزبه مورد ويسمى تمثيلا وليس لهذه التمثيلات موارد فكيف سماها امثالا قلت قد يطلق المثل على مطلق التمثيل سواء كان له مورد اولا قال ولذلك شاعت الامثال اقول قال الزمخشري والعجب منهم كيف انكروا ذلك وما زال الناس يضربون الامثال بالبهايم والطيور واحناش الارض والحشرات والهوام وهذه امثال العرب بين ايديهم مسيرة في حواضرهم وبوادهم ثم قال ولقد ضربت الامثال في الانجيل بالاشياء المحقرة ولام ما عدل عنه المصنف انه لم ير المقام محلا للتعجب لان المنكر لم ينكره لا خلاله الفصاحة بل لانه لم يره لايقا بشان المثل على ما افصح عنه ما ذكره في سبب النزول ثم ان المنكرين مشركوا العرب او اليهود على اختلاف الروايتين وكلا الفريقان كما ينكرون القران ينكرون الانجيل فقوله ولقد ضربت الامثال في الاشياء لا يجدي نفعا في مقابلة انكارهم واستبعادهم كما لا يخفى قال والطيش من فراشة اقول عبّر ما في الكشاف وهو اضعف من فراشة واحسن فان الفراشة مثل في الطيش على ما ذكره الجوهري في الصحاح لا في الضعف كما لا يخفى قال انقباض النفس اقول هذا الانقباض لا يسمى بالحياء ما لم يظهر اثره في الوجه من تغير اللون ونحوه ثم ان هذا التوصيف وكذا توصيف الزمخشري وهو تغير وانكسار يعتري الانسان من تخوف ما يعاب به ويذم يصدق على الحزن الحاصل من السبب المذكور اذا ظهر منه اثر التغير والانكسار وان كنت راغبا الى تحقيق المقام فاستمع ما قاله الراغب في رسالته المعمولة في علم الاخلاق النوع والجزع اقول ان يكون النوع ما يعتري الحي الشيء المخيف والجزع ما يعتري من الشيء المولم والفزع لفظ عام سواء كان عارضا عن امارة او دلالة

او حاصلا لا عن ذلك ومتى كان من ذلك من عار فهو الحياء والخجل ومتى كان عن شيء يضر فهو الفرق والذعر ومتى كان لفوت محبوب فهو الاشفاق والخوف توقع مكروه عن امارة والخشية خوف يشوبه تعظيم المخشي مع المعرفة به والوجل استشعار عن خاطر غير ظاهر ليس له امارة الى هنا كلامه ومن هنا تبين ان العلامة التفتازاني لم يفرق بين الحياء والخشية حيث قال في شرح قول الزمخشري وتخوف ما يعاب ليس يلزم ان يكون لصدور ذلك عنه بل مجرد توهم كما يستحيي الارقاء وضعفاء القلوب في حضور اهل الاحتشام فان ما يعتريهم عند ذلك هو الخشية لا الحياء وانما يطلق العوام عليه لفظ الحياء لعدم فرقهم بالفرق بين المتشابهات من الكيفيات النفسانية وقد يقع هذا الاطلاق من الخواص ايضا لقلة اهتمامهم في امثال هذا المقام قال عن القبيح اقول لم يحتج في اتمام هذا القيد لان الحياء قد يوصف الانسان عن مجرد توهم ما يعاب كما قاله العلامة التفتازاني فلو اكتفى بان يقال انقباض عن مخافة الذم لكان احسن قال الذي هو انحصار النفس اقول قد عرفت ان الراغب لم يفرق بين الحياء والخجل ويؤيده ما ورد في الالسنة من اسناد حمرة الحياء الى الخجل فلا تغفل قال ونظيره اقول في ان المراد بالحياء لازمه الا ان اللازم هنا عكسه في القران فان الاستحياء ثمرة الفعل ولازمه الترك وهنا الملزوم الترك ولازمه الفعل يعني شرب الماء قال استحين اقول هذا على اصل من قراءة استحيي بكسر الحاء وياء واحدة ساكنة وروي عن ابن كثير وهي لغة تميم وبكر بن وائل نقلت فيها حركة الياء الاولى الى الحاء فسكنت ثم حذفت احدهما للالتقاء واسم الفاعل مستح والجمع مستحون ومستحين كذا في التوطي قال كرعن

فوايد لطيفة تليق ان يكتب بالذهب

ثم استعملت اللغة على اللغة ... ومن نقل عن هذا الوجه قال بحذف الياء والكسرة الاستعمال ...

اقول اي يشرب قال في الاساس كرع في الماء اذا دخل فيه اكارعه بالخوض
ليشرب واصل ذلك في الدابة لانها لا تكاد تشرب الماء الا بادخال اكارعها
فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شربه بغيره خاض او لم يخض وفي الفتاوى
الظهيرية نقلا عن نجم الدين النسفي تفسير الكرع عند ابي حنيفة رح ان يخوض
الانسان في الماء ويتناول الماء بفيه من موضعه ولا يكون الكرع الا بعد
الخوض في الماء فانه من الكراع وهو من الانسان ما دون الركبة من
الدواب الكعب وفي الغاية الكراع مستدق الساق قال السبت اقول
السبت بكسر السين المهملة جلود البقر المدبوغة بالقرظ شبه مشافر الابل
للينها ونقائها والبعرة التي فيها الماء المحفوفة بالازهار ربانا من الورد
لضعف الابل وكثرة الماء والكلاء عندها وانها لا يريد الماء ولا العطش
لكنها الكثرة عرض عليها يستحي من فيشرب قال عدل به على الترك اقول كان
حقه ان يقول عدل الماء اليه عن الترك قال الليث العدل ان تعدل الشيء عن وجهه
تقول عدلت فلانا عن طريقه وعدلت الدابة الى موضع كذا او تعديه بالباء
فيما اذا اقصد معنى التسوية قال الجوهري عدلت فلانا بفلان اذا سويت بينهما
قال من التمثيل اقول شبه ترك ضرب المثل بالبعوضة بترك من يستحي ان يتمثل
بها لحقارتها مبالغة فالمراد من التمثيل معناه اللغوي وهو التشبيه لا
معناه الاصطلاحي وهو ما وجهه منتزع من متعدد كما لا يخفى قال على
المقابلة اقول المراد بها ههنا معناه اللغوي اي وقوع عبارة الاستحياء
في كلام الله تعالى في مقابلة كلامهم ولهذا اعطف عليه الزمخشري على سبيل
التغيير قوله وطباق الجواب السؤال والا فالمقابلة في اصطلاح ارباب
البديع ان يجمع بين شيئين متوافقين او اكثر وبين ضديهما وهذا الا

الاسلوب من المشاكلة وهي ان يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبة
ومقابلته فلما قالوا اما يستحي رب محمد اجيبوا بان الله لا يستحي ان لا المراد
لا يترك لكن اطلق عليه الاستحياء على سبيل المشاكلة كما في قوله تعالى فيستحي
منكم والله لا يستحي من الحق بقي الشأن في علاقة المشاكلة وجهة التجوز فيها
والظاهر انها مقابلة احد مدلول اللفظين بمدلول الاخر ومصاحبته معه
ولكن ابه هذا الاعتبار قال الزمخشري هو فن بديع وطراز عجيب قال وقع
شيء اقول بلا ايقاع شيء على اخر قال ابهاما اقول ويفيد مبالغة في المعنى
المقصود من النكرة تحقيرا كان كما في قولك اعطه شيئا ما او تعظيما كما في
قولك لامر ما يسود من يسود او تنويعا كما في قولك اضربه ضربا ما قال
وتسد عنها اقول فعلى هذا يلزم ان يكون كل مثل مضروبا في كلام الله تعالى
غير متروك بشيء منه وليس كذلك ولا محيص عن هذا الا بان يقال المتعارف
للفظ الاستحياء ليس مطلق الترك كما يفهم من كلامهم بل الترك المنبعث عن
موجب فح يؤول المعنى الى ان ضرب المثل كان لا ينافي شأنه وبطل
حسن الاستعارة ويترتب على العدول عن الحقيقة فائدة الايجاز الحسن كما
لا يخفى قال مزيدة للتاكيد اقول يعني حرف زيدت على اصل الكلام للتاكيد
ويحتمل ان يكون لتاكيد ضرب المثل فيكون معناه ان يضرب المثل حقا
حقا او حق حقا وان يكون لتاكيد نفي الاستحياء فمعناه ان الله تعالى لا يستحي
البتة ان يضرب مثلا وتماكان قوله مزيدة مظنة ان يتوهم كونه لغوا ضايعا
والمقام يأباه تداركه بقوله ولا نعني بالمزيد اللغو وقال العلامة التفتازاني
ومعنى كونها صلة انها لا يتغير بها اصل المعنى ويشكل ببعض الحروف المفيدة
للتاكيد مثل ان واللام حيث لا تعد صلة وان اشترط عدم التعلق

باللام حيث لم تحمل وزياده بعض الحروف الجاره حيث عملت وقال
الزمخشري في تفسير قوله تعالى ما سبقكم بها من احد من العالمين من الاولى
زائده لتوكيد النفي وافادة معنى الاستغراق اقول ظهر من قوله وافاده
معنى الاستغراق انه قد يتغير بالصلة اصل المعنى فيخالف قول التفتازاني انها
لا يتغير بها اصل المعنى قول المص بل هلم يوضع لمعنى يراد منه قال مخفوض المحل
عند الخليل اقول هذا الخلاف بينه وبين سيبويه في الفعل اللازم المتعدي
بحرف الجر وما نحن فيه متعد بنفسه قال شاعره ٭ وداعٍ دعا يا من يجيب الى الندى ٭ فلم يستجبه عند ذاك مجيب
لما كنت استجيبه وهو يراني ٭ وقد نبه على ذلك في الكشاف حيث قال
وفيه لغتان التعدي بالجار والتعدي بنفسه تقول استجبت منه واستجبته
وهما محتملان هنا فيكون ما ذكر المص على احد الاحتمالين قال عطف بيان
اقول ويجوز ان يكون بدلا قال ابو حيان والذي نختاره ان مثلا مفعول
ليضرب وما صفة لمثل زادت النكرة شياعا وبعوضة بدل وانما اخترنا
لان عطف البيان مذهب الجمهور انه لا يكون في النكرات قال او
مفعول ليضرب اقول ذكر ابن الجرير على قراءة النصب انها موصولة حذف
صدر صلتها ثم اورد على نفسه ان النصب ح لا وجه له واجاب بان له
وجهين احدهما ان ما لما كانت في محل النصب وكانت بعوضة صلتها
اعربت باعراب كما في قول حسان ٭ فكفى بنا فضلا على من غيرنا ٭ فانه قد يعرب
باعراب من ح الحرب تفعل ذلك خاصة في من وما تعرب صلتها باعرابها
والثاني انه على تقدير ما بين بعوضة الى ما فوقها فحذف بين ونصب بعوضة
لاقامتها مقامه ثم حذف الى اكتفاء بالفاء على حد قولهم اجمل الناس ما قرنا
فقدما اي ما بين قرن الى قدم قال وشلا حال اقول قال العلامة التفتازاني

التفتازاني لا خفاء في انه لا معنى لقولنا يضرب بعوضة الابعم مثلا اليه
فتسميته مثل هذا مفعولا ومثلا حالا بعيد جدا وتوهم كونه حالا موطئة
غلط ظاهر فان مثلا هو المقصود ومنشاه اعتبار يضرب متعديا متضمنا
معنى الجعل ومن جعل مثلا حالا اعتبره لازما بمعنى يصنع ويوقع فلا بعد في الوجه المذكور
قال مفعولا اقول قال ابو حيان ضرب الشي مثلا تغيره وقد علقه بعض النحاة في
ظننت ضرب مع المثل غيره قال المعنى ومنع وتبعهم جوزا ان يكون كل واحد
من بعوضة ومثلا مفعولا اولا وقطع العلامة التفتازاني بان انتصابهما
مفعولين على ان مثلا هو الثاني وبعوضة هو الاول فتامل قال التضمين اقول بل لكونه
جاريا مجراه كما قال الزمخشري اذ لا وجه للتضمين ههنا فان معنى الجعل كاف في المقام
ولا حاجة الى معنى الوضع وفي التضمين لا بد من الحاجة الى كلا المعنيين فتامل قال
صدر صلتها اقول اي هو بعوضة وهذا يتمشى على مذهب الكوفيين لا على مذهب البصريين لانهم يشترطون
في جواز حذف هذا الضمير طول الصلة والبصريون يشترطون ذلك قال و
البعوض البق الصغير اقول سمي به لقلته ومنه البعض لقلته بالاضافة الى الكل
والبعضة التعويض قرصه قال عطف اقول والفاء بمعنى الى اي الى ما فوقها وهذا
قول الكسائي والفراء ايضا وقال الكسائي وابو عبيدة وغيرهما معنى فما فوقها
والعلم ما دونها اي انها فوقها في الصغر وقال قتادة وابن جريج المعنى في الكبر
كذا في الوطبي قال وفي المعنى الذي اقول انما لم يقل في الصغر قصدا الى
الجواب عن قيل لو اريد بهذا المعنى يعني فما فوقها في الصغر لكان التركيب فما دونها
قال يعني رضي لرجل اتمه وقد مدحه انا دون ما تقول وفوق ما في نفسك
والجواب ليس القصد الى الصغر لكونه صغيرا بل لكونه معنى جعلية فيه مثلا كما هو قوي
في هذا المعنى يتفوق غيره فافهم ثم المص اخر هذا الوجه نظرا الى البعد عن ظاهر

لنقط فوقها وقد قدمه الزمخشري نظرا الى مطابقة البلاغة ولما يسوق له الكلام
ونظره ادق وبالقبول احق قال ونجيب بها اقول عبارة الحديث و
نجيب عنه بما على ماذكره الزمخشري قال ما احب المؤمن من نكروه اقول قال الطيبي
لم اجد على روايته وقال الشيخ ولي الدين العراقي لم اقف عليه بهذا اللفظ قال الاجمل
اقول والمقصود بهما التفصيل مجمل تبادر من قوله ان الله لا يستحي ان يضرب
مثلا ما بعوضة فانه قد علم اجمالا ان بهما منكرا او خطأ عنا وحق التفصيل
ان يعقب الاجمال فنزل منشأ في منزلته قصد التفصيل بحرف التعقيب وان لم يذكر
عقيب الاجمال صريحا قال احماد اقول ليس من احمدته بمعنى صادفته محمودا وانما هو
من احمدت صنيعه واحمدت الارض رضيت سكناها وجاورته فاحمدت جواره
كذا قال الزمخشري في الاساس وقيل حكم بكونه محمودا كان كفارا حكم بكونه كافرا
قال المثل اقول قدمه ترجيحا لان الظاهر لقوله ماذا اراد الله بهذا مثلا
قال او لان يضرب اقول يعني للصدر المفهوم منه ويحتمل ان يعود على المصدر
المفهوم من انتفاء الاستحياء قال انه الحق من ربهم اقول انما قال من ربهم دون
من الله نظرا الى ما سبق من قوله على عبدنا وقرئ على عبادنا فافهم وقال
في قرينة ماذا اراد الله دون اراد الرب ايماء الى ان منشأ قولهم هذا انهم
ان ذكر الامثال المذكوره لا يليق بشأن قال كان من جهة اقول هذا جواده
ومع ذلك ليس تاما اذ لم يثبت ان قولهم هذا اعني جهل لا عن عناد بل الظاهر
ان بعضهم معاند في قوله هذا فالاولى ان يحمل على الجهل والمعاند اسناد القول اليهم
قال دليلا واضحا اقول قد عرفت انه لا دلالة فيه على ماذكره فالاولى الوجه
قال ليطابق الجواب اقول فان التقدير على الاول اي الذي صنعت وهي جملة
اسمية فيكون الاولى في جوابه الرفع حتى يكون جملة اسمية رعاية للتناسب وعلى

وعلى الثاني يكون تقديره اي شيء صنعت وهي فعلية فالاولى في جوابه النصب
ليكون جملة فعلية ايضا قال وميلها اقول الاراده عند الاشاعره صفة مخصصة
لاحد طرفي المقدور بالوقوع والميل الذي يقولونه فنحن لا ننكره في الشاهد لكن
ذلك الميل ليس اراده فان الاراده بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين
بالوقوع وبين في موضعه ان الصفة المخصصة المذكوره غير الميل الذي ايضا فسر
به ولا باعتقاد النفع من شرح المواقف ثم ان ما ذكره يصدق على الشهوة وهي غير
الاراده قال فعلى اراده اقول قال ابو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة
كالنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي ان ارادة
تعالى هو علمه بنفع في الفعل ويسميه ابو الحسن بالداعية وقال حسين النجار انه اي
كونه مريدا امر عدمي وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا وقال الكعبي هي في فعله العلم
بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به وقال اصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة
البصرة انها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص احد المقدورين
بالوقوع كذا في شرح المواقف وبهذا تبين ان المصنف يعيب في النقل لان نقله
لا يوافق واحدا من الاقوال المذكوره بل هو مأخوذ بعضه من قول النجار
وبعضه من قول الكعبي قال انه ترجيح اقول بطلان هذا الاحتمال ظاهر لان
الترجيح حادث واراده تعالى قديمة ويمكن ان يقال ان الاول تفسير للاراده
بحسب تعلقها الظاهر في بادي الرأي المناسب لاعتبار اهل اللسان و
والثاني تفسير لها بحسب ذاتها المعتبره عند ارباب المعقول فتامل قال او بيان
اقول ويأباه تقديم يضل به لان المناسب ح ان يتقدم يهدي به لانه
الصالح لبيان الجملة الاولى قال فان المهديين اقول التعليل لا يناسب المعلل
لان الكلام في المهديين بالامثال المذكوره والضالين بسببها لا في مطلقها

والمفهوم من قوله ولذلك فان اصطلاح ان يكون الى المذكور للاراده ما اتفق عليه

ثم ان دلالة الآية التي اوردها على قلة المهديين محل نظر فتامل قال ان يعتاد
اقول فان قلت ههنا درجة اخرى وهي ان يعتاد بغير ارتكابها مستقبحًا
ابانا قلت الاعتياد من قلة المبالاة وهي المرادة من قوله غير مبال بها ولعل
لم يذكروا احتمال الارتكاب احيانا بلا مبالاة فان عدم المبالاة مقتضاه الارتكاب
غالبا فتامل قال لفتواهم اقول لا دلالة فيه على ان اسم المؤمن لم يسلب عن
المنهمك فان مجرد الفتاوى لا يتحقق جدا الا انهماك وذلك ظاهر قال
لما قالوا اقول هذا قول جمهور المحدثين ومذهب المعتزلة ان الطاعات الواجبة
ثم ان منشاء اثبات الواسطة ليس هذا القول بل ما ذكره الشريف حيث قال
في شرح المواقف احتج المعتزلة بوجهين الاول ان الفاسق ليس بمؤمن
لما مر من ان الايمان عبارة عن الطاعة ولا كافرا بالاجماع لان الصحابة
رض ومن بعدهم من السلف كانوا يقيمون عليه الحدود ولا يقتلونه ولا
يحكمون بردته ويدفنونه في مقابر المسلمين مع اجماعهم على ان الكافر لا
يعامل معه كذلك قال واستعماله في ابطال العهد اقول لقائل ان يقول من
اين علمت في كلامه اي كون النقض مستعملا في معنى الابطال فانه يجوز ان يكون
مستعملا في معناه الوضعي وكون الحبل مستعارا للعهد بطريق الاستعارة
المكنية لا ينافيه كما ان استعارة الاسد للشجاع كذلك لم تقتض خروج
الافتراس عن معناه الاصلي واستعارة البحر للعالم لم تقتض خروج الاغتراف
عن معناه الاصلي بل نقول ان ذلك يستدعي بقائه في معناه الوضعي
لانه قرينة لاستعارة الحبل للعهد بالكناية فلا بد ان يكون من خواصه
واذ قد وقفت على ان استعارة الحبل للعهد يأبى عن استعارة النقض
للابطال فقد عرفت ان من قال ان استعارة النقض للابطال انما جاز

وهو الشريف حيث قال في حاشية المطول فلولا استعارة
الحبل للعهد لم يحسن بل لم يصح استعارة النقض للابطال
وخفي على ذلك الاوحد فانه بنى على بطلان معارة ...
واضح الكلام هنا فانه كذا استعارة الخلع لليد
... استعارة الطلع للنقض ... منه

جارت بعد اعتبار استعارة الحبل للعهد فقد عكس الامر فتدبر قال مع لفظ
الحبل اقول كما في قوله ينقضون حبل الله ولا يذهب عليه انه ح يكون الحبل
استعارة تصريحية والنقض ترشيح لها فلفظ المجاز في قول المص ترشيحا للمجاز لم
يصادف محله قال الى ما هو اقول الضمير عائد الى ذكر النقض مع العهد لا
الى النقض كما توهم وقيل ان الظاهر ان يقال وهو العهد فتكلف في توجيهه
والمعنى ان ذكر النقض مع العهد كان رمزا الى ما يتبعه ذلك الذكر وهو الحكم
على العهد بانه حبل بطريق المبالغة في التشبيه فاحسن المقال ولا تلتفت الى
ما قيل ويقال قال ما وثق الله به اقول اختار الزمخشري هذا الوجه لان الوجه
الثالث ابلغ في الذم وهو المراد من قوله ينقضون عهد الله على ما صرح به
فان نقضهم العهد الذي احكموه بالقبول والالتزام اشنع من نقضهم العهد الذي
لم يحكموه ولكن احكمه الله تعالى ثم الوجه الثالث لان الاحكام وان كان مطلقا
لكن المقام يعين ما هو اللايق له قال بمعنى المصدر اقول زد ذلك بان النحويين
لم يذكروا مفعالا في صيغ المصادر حتى ان ابا العباس ابن الحاجب ابن مالك
لم يذكرا ذلك مع انهما ذكرا اكثر المقايس لابنية المصادر والا لكان مفعال ان يكون
صفة كمعطار او آلة كمحراث وعبارة الزمخشري يمكن حملها على ارادة انه
اسم واقع موقع المصدر كعطاء وقد افصح عن ذلك ابن عطية حيث قال اسم
في معنى المصدر كما قال وبعد عطائك اي اعطائك قال يحتمل كل قطيعة اقول
لكن الظاهر انه توصيف للفاسقين بانهم يضيعون حق خلق الله تعالى
بعد توصيفهم بانهم يضيعون حقه تعالى وتضييع حقه تعالى بنقض عهده وتضييع
حق خلقه بتقطيعه ارحامهم قال الطالب للفعل اقول لا بد ههنا من قيد
اخر وهو ان يكون الطلب بالصيغة لئلا يصدق على القول الطالب للفعل بجوهره

وقد تر المص نقلا الا ان الاول ارجاع الضمير الى المضاف منه

استيفاء ابا ...

مثل اطلب منك الفعل ثم ان التوبيخ غير جامع لخروج القول الطالب للترك
نحو اترك قال مع العلو اقول فعلى هذا يخرج قول الادنى للاعلى افعل
على سبيل الاستعلاء وتعميم العلو للحقيقي والاعتقادي لايجدي لانه قد لا يوجد
واحد منهما ومع ذلك يكون القول الطالب للفعل امرا لكونه على سبيل الاستعلاء
ثم تعميمه للحقيقي والادعائي يجدي نفعا والفرق بين الادعائي والاعتقادي
واضح فافهم ولعاصم التوبيخ المذكور ان يلتزم ويمنع دلالة النسبة ذلك
القائل الى سوء الادب على كون قوله امرا ويقول يكفي فيه ارادة في صورة
الامر فتدبر قال مع الاستعلاء اقول اورد عليه بانه ان اريد اصطلاح
العربية فالتوبيخ غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق
الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل
على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز والتسخير ونحو ذلك وليست بامر
لا يقال المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول
ح يكون الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر ولو اجيب عنه بمنع الاستدراك
اذ لا يتبادر من الصيغة الا الطلب قال ويسمى الامر اقول يعني وضع لفظ
الامر اولا لطلب الفعل وهو واحد الاوامر ثم نقل الى الامر الذي هو واحد
الامور باعتبار ان صدوره عن شخص انما يكون بحسب داع يدعو اليه
فشبه ذلك الداعي بالامر فيكون ذلك الامر مأمورا به فسمي بالامر تسمية
للمفعول بالمصدر وتسميته شانا لانه في كونه مصدرا لجميع المفعول
قال انتصب والخفض اقول لم يذكر الرفع وهو ايضا محتمل بان يكون خبر
مبتدأ تقديره هو ان يوصل لان فيه تعسرا ولا يحوج اليه بلا ضرورة
لفظية ولكنه معنوية قال لفظا ومعنى اقول وجه مرتبة الحسن من جهة اللفظ

اللفظ ظاهر وهو التوحد بين البدلين وكذا من جهة المعنى فان افادة
كون الوصل مأمورا به مهم في المقام فان مذمومية القطع يظهر عند ذلك ظهورا
وشان المبدل منه ان لا يكون مقصودا في اصل الكلام قال وتعجب اقول عبارة
الكشاف تعجب من سوال ولي قال صاحب التيسير عند تعداد المعاني التي استعمل
فيها كيف وللتعجب كما في قوله تعالى انظر كيف يفترون على الله الكذب اي تعجب
يا محمد فانه موضع التعجب لك وللتعجب وهو حمل النفس على التعجب كما في هذه الاية كيف
تكفرون بالله قال بانكار الحال اقول حيث المعنى اي انه لا ينبغي ان يكون بل
لا ينبغي ان لا يكون تعقل العبارة عنه كي لا يكون المحال لا تستحيل التهيا في النفيها ولهذا
اضاف الانكار الى التعجب قال وسوء المقال اقول فانه حكى قولهم فيقولون
ماذا اراد الله بهذا مثلا على الكناية والعبرة في الكناية للمكنى عنه لا المكنى به
فالتوصيف بالكفر والجهالة لا بالقول فتامل قال الالتفات اقول اذ هو
خطاب بعد غيبة ونكتته انه يناسب الانكار لان الانكار على الحاضر المخاطب
ابلغ من الانكار على الغائب حيث يحتمل ان لا يصل اليه الانكار قال بحالهم اقول المقتضية
وصف الحال بالاقتضاء وهو للعلم بها مبالغة في ان علمها لا ينفك عنها فكانه
مقتضاه مقتضاها قال اجساما بلا حيوة لها اقول وهذه الارادة بطريق
الحقيقة ان كان الموت عدم الحيوة مطلقا وبطريق المجاز ان كان الموت
زوال الحيوة ولا مجال للاستعارة لان المشبه مذكور ثم يحتمل التشبيه البليغ
ويكون اصل الكلام كنتم كالاموات وذلك لا ينافي ان يكون المراد اجساما
لا حيوة لها كما توهم قال في القبور اقول قال السدي ثم يحييكم في القبر
ثم اليه ترجعون في الاخرة فان ثم للتعقيب على سبيل التراخي فدل على انه
لم يرد به حيوة البعث فان الحيوة يومئذ يقارنها الرجوع الى الله

بالحسنات والجزاء او يتصل به من غير تراخ والمطف شار الى فيه ما ذكره بقوله
بعد الحشر فيجازيكم اي حيث حمل الرجوع اليه على الرجوع للجزاء بالثواب او العقاب
لا على الرجوع للحساب والله اعلم بالصواب **قال** مع علمكم **اقول** ينبه بذلك على
ان ما هو في موضع الحال المجموع ما ذكر لا كنتم امواتا فقط حتى يحتاج الى التقدير
قد وقال ابو حيان لا يتعين ان يكون جميع الجمل مندرجا في الحال ولا سيما
قوله ثم يحييكم ثم اليه ترجعون فانهم منكرون البعث للحساب وهو عندهم
في حيز المستحيل عقلا وعادة والتصريح بذلك موجود عندهم في غير آي من
القرآن بل الحال قوله وكنتم امواتا فاحياكم والمعنى كيف تكفرون بالله وقد
خلقكم فعبر عن الخلق بذلك اي انشأ واوجدكم بعد العدم الصرف حتى ان
لا يكون وقد ذكرنا وقوع الماضي حالا بالواو دون قد وانه كثير ثم قال وعلى
هذا الذي شرحناه يكون قوله ثم يميتكم الى اخره جملا اخبر الله تعالى بها مستأنفة
لا داخلة تحت الحال ولذلك غاير فيها بحرف العطف وبصيغة الفعل ما قبلها
من الحرف والصيغة **اقول** وكفى الوقف الكافي عند قوله ثم يميتكم تنبيها على ان
ما بعده من الجمل مستأنفة وفي هذا الوقف تنبيه على طول مدة المكث
تحت التراب **قال** ليس بعيون **اقول** كان الظاهر ان يقول ان الاعادة اهون
من المبدأ على وضع ما في القرآن وانما عدل عنه حذرا عن الاحتياج الى
التأويل ومن غفل عن هذا ذكر التأويل المذكور وقال يعني ان اعادته اهون
بالنسبة الى قدرتكم **قال** هو المعنى المنتزع من القصة **اقول** فذكر الامانة ليتوقف
النعمة عليها لا لكونها من النعم فلا استدراك كما توهم على ان حاصل الجواب
الى منع كونها معدودة من النعم لا منع كونها من النعم والفرق بينه وبين الاول
انها من النعم اصالة على الاول ومنها تبعا لكونها وسيلة على الآخر فافهم **قال** لا

لا لكل واحدة **اقول** نفي هذا الا يعين ما ذكره اذ يمنها احتمالا آخر هو اظهر
مما ذكر وهو ان يكون الحال جملة وكنتم امواتا فاحياكم فقط ثنا وبل العلم
ويكون الباقي جملة مستأنفة **قال** لتنويل المنة **اقول** وفي التفسير ويجوز ان يكون
الخطاب للمؤمنين وعتابهم على وجه آخر كيف تكفرون نعمة الله عليكم وتسترونها
اياديه اليكم وقد كنتم امواتا فاحياكم بالايمان وقد كنتم امواتا بالجهل فاحياكم
بالعلم وعلى هذا الاحاجة الى حمل كيف على التعجب **قال** من العلم والايمان **اقول**
فيرجع بالتفسير بن علي ان موجبه ان يذكر الكفر مع الجهل سابقا وانما ترك
لتنزيلهم الخطاب منزلة من لم يكونوا اصلا **قال** فانها **اقول** بيان لترتب هذه النعمة على الاولى
مع تقدمها عليها وجودا وحاصله ان ترتبهما عليها وتأخرها عنها باعتبار
كونها نعمة لا من حيث هي فلا ينافي تقدمها عليها ذاتا ووجودا او وجه
تأخرها عنها بتلك الاعتبار انها نعمة البقاء والمذكور سابقا نعمة الوجود **قال**
ومعنى لكم لاجلكم **اقول** فيه تغليب للحاضر على الغائب او الخطاب للحاضرين وما في
الارض كلها لم يخلق لهم خاصة **قال** بوسط **اقول** فسم الحيات عينا فانها مباح
الانتفاع بوسط فان الخمر يحل والخنزير يباع بالوكالة بل يقتضي اباحة جميعها نافعا
كان او ضارا **قال** مستكمل به **اقول** فيه نظر يطلب تفصيله من كتب الكلام **قال** وما
دينكم **اقول** بانه عن ذلك تخصيص ما في الارض فان خلق السموات الضار لهم بهذا
المعنى ولولا ذلك لكان الاولى التعميم لكلا نوعي الانتفاع **قال** النافعة **اقول** لا ادري
ما وجه التقييد به فان قوله لاجلكم وانتفاعكم لا يقتضيه لان الضار ايضا
كالسموم ما ينتفع به في دفع الاعداء **قال** فانه يدل **اقول** هذا اوجه تسليمي
لكان صح ان يقول على انه يدل الى فقابل **قال** ما يعم كل ما في الارض **اقول**
فيه اشكال وهو ان منها ما لم ينتفع به احد من الناس لا بالذات ولا بالوسط

بحج لوسلم ان الاباحة يمنع الاختصاص
تكن الاباحة ليس نظرا الى كل احد
بل الى الكل
مشكلم

كالذي يحدث في قعر البحر وينشأ قبل الظهور ونحو ذلك من الحوادث في غير
المعموره ولا تنقضي عن هذا الاشكال الا بان يقال ان المراد خلق مادة ما في
الارض جميعا للانسان وهو العناصر الاربعة فتامل وفائدة هذا التبيين
التنبيه على ان خلق ما في الارض مما لا ينتفع به الانسان انما كان بالتبع
فافهم قال من قولهم اقول يعني انه مأخوذ منه على وجه التوسع لا على وجه الاستعارة
كما قاله الزمخشري لان بلنا ما على اعتبار العقيد الذي ذكره بقوله من غير ان
يريد فيما بين ذلك اي في تضاعيف القصد اليها خلق شيء اخر وفيه
تعسف ظاهر بل رجم بالغيب كما لا يخفى قال واطلاقه على الاعتدال اقول
فيه رد للزمخشري حيث قال والاستواء الاعتدال ووجه الرد ظاهر قال
حمله عليه اقول يعني حمل لفظ استوى ههنا على طلب السواء وانما لا يمكن ذلك
المحل لان طلب السواء اي اقتضاء تسوية وضع اجزائه من خواص الاجسام
هذا هو المعنى ومن قال عليه اي على الله فقد سهى سهوا ظاهرا قال استوى
اقول استوى ههنا تعدى بعلى فتفسيره بالاستيلاء وفيما نحن فيه تعدى
بالى وذلك يأباه فاين هذا من ذاك قال اوضع اقول صيغة التفضيل
لم تصادف محزها اذ لا موافقة للتعدية بالى لمعنى الاستيلاء لانه يتعدى
بعلى ولا للمعنى ملكه لانه يتعدى بنفسه واما التعدية بلبس فيهل قال والتسوية
المترتبة اقول من فسره بالاستيلاء لا يجعل الفاء للترتيب بل يجعله للتعقيب
ولتنسر السماء بجهات العلو ولو ترك توصيفها بالمترتبة وقال وضع للتسوية
لانها على معناها الاصلي فيناسبه ابقاء الاول ايضا على ذلك لكان اولى
قال هذه الاجرام اقول ذكر هذا الوجه مقدما وهو مما لم يلتفت اليه الزمخشري
نظرا الى انه رعاية امر المقابلة فان المذكور قبله الاجرام السفلية لا جهات السفل

السفل ونظر الزمخشري الى ان الفاء في قوله فسواهن تفصيلية كانت وتنويعية
يأباه لان الاجرام غير منحصرة في السموات السبع ونظره ادق وبالقبول احق ثم
ان الوجه الذي مبنى الوجه الترتيبي في قوله فسواهن فكان صحة التقديم بهذا الاعتبار
ايضا قال لعله اقول عدل عن القطع الواقع في الكشاف رعاية للادب والعجب ان الزمخشري
قطع وسوفه بانه لا مانع عن الحمل على التراخي في الوقت مع ان العدول عنه يبتني
على نوع التكلف فيه والمص بعد ان بين المانع بحسب الظاهر لا يعين ذلك الاحتمال
احتياطا في تبيين مراده لا خصوصا بصرف اللفظ عن معناه الحقيقي المتبادر
قال لا للتراخي اقول لا بد على تقدير حمله على التراخي في الوقت من التاويل اما في
الخلق بحمله على التقدير او في المخلوق بارادة مادته على ما ذكرناه سابقا اولا ثم
في ان جميع ما في الارض لم يخلق قبل السماء فان خلق بعضه متاخر عنها معلوم
بالمشاهدة وعلى كلا التقديرين لا يبقى المخالفة لظاهر الاية المذكورة قال لانه
جمع او في معنى الجمع اقول قبل ان الجمعية لا يثبت والجنسية لم تكن كافية في عود ضمير
الجمع المؤنث اليه قال فانه يدل اقول بيان لوجه المخالفة على وجه يتضمن الرد على
التوضيح الذي ذكره بعضهم فتامل قال الا ان يتأنف اقول بيان لوجه
التوضيح الذي اشار اليه لبعد الظاهر مخالفة ظاهر قوله الى قال ان فسرت
بالاجرام اقول قد اشرنا فيما سبق الى ما فيه من انه يكون المعنى فيستوي
الاجرام العلوية سبع سموات وانت تعلم انها غير منحصرة فيها فتأمل قال
بدل او تفسير اقول ويحتمل ان يكون حالا ذكره ابو حيان قال فلبيان الاية
نحو الذي اقول بل فيه نفي الرد على تقدير ان يراد بالسماء الاجرام العلوية فيرجع
الضمير اليهن على ما عرفت انفا قال بكنه الاشياء اقول هذا مستفاد من كون
صيغة عليم للمبالغة فان العليم ليس من اتصف بالعلم مطلقا كالعالم بل من كل علم

وذلك لا يكون الا بتعلق علينا بكنه قال فابله للجمع اقول هذا على اصل
من قال ان الاعلام تتنوع الاجزاء لا افنا فيها وظاهر قوله يو تكل شي
ما لك يدل على الكل قال فان تعاقب للافتراق اقول لا تعاقب فيما ذكر بين
الافتراق والاجتماع وبين الموت والحيوة بل التعقيب للاجتماع بالافتراق
ولتعقيب الحيوة بالموت بدون العكس فتامل قال لشبهها بالموصول اقول
الاولى ان يقال لشبهها بالحروف في الافتقار الى جملة كالموصول لان يدار
عليه البناء على شبه الحرف وتزيد اذ شبهها بالحروف في الوضع قال
للتعليل والمجازاة اقول للفظ مشترك فان اذ هي التي تستعمل للتعليل واذا
هي التي تستعمل للمجازاة ولا يعرف ورود اذ للمجازاة ولا اذا للتعليل
وانكر ابو حيان ورود اذ للتعليل البتة وقال ابن هشام في المغني الجمهور
لا يثبتونه وقال في اذا انما لا تعمل الجزم الا في الضرورة قال النصب ابدا
بالظرفية اقول قال ابن هشام في المغني اذ لها اربعة استعمالات احدها ان تكون
ظرفا وهو الغالب والثاني ان تكون مفعولا به نحو واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم
والغالب على المذكورة في اوائل القصص في التنزيل ان تكون مفعولا به بتقدير اذكر
نحو واذ قال ربك للملائكة واذ فرقنا بكم البحر وبعض المعربين يقول في ذلك
انه ظرف لاذكر محذوفا وهذا وهم فاحش لاقتضائه حينئذ الامر بالذكر في ذلك
الوقت مع ان الامر للاستقبال وذلك الوقت قد مضى قبل تعلق الخطاب
بالمكلفين منا وانما المراد ذكر الوقت نفسه لا الذكر فيه والثالث ان تكون بدلا
من المفعول نحو واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت فاذ بدل الاشتمال من مريم
والرابع ان تكون مضافا اليها اسم زمان صالح للاستغناء عنه نحو يومئذ وحينئذ او غير
صالح له نحو بعد اذ هديتنا وزعم الجمهور ان اذ لا تقع الا ظرفا او مضافا اليها

اليها وانها في نحو واذكروا نعمة الله اذ كنتم قليلا وقال في اذا الجمهور
على ان اذا لا يخرج عن الظرفية وزعم ابو الحسن انها تجر بحتى وزعم ابو الفتح
انها تقع مبتدا او خبرا وزعم ابن مالك انها تقع مفعولا وزعم اخرون انها
تقع في موضع جر بدلا قال فعلها او بدلا اقول ينبغي ان اذ ههنا ليس بدلا عن
المفعول به كما هو الظاهر ليخالف ما قلنا من ان نصبها على الظرفية ابدا والحاصل
ان اذ متى امكن ان يعمل فيها لفظ موجود ويبقى على الظرفية كان خيرا من
ان يضمر لها فعلا ويجعلها مفعولا لان الاضمار خلاف الاصل وجعلها من الظروف
المتصرفة على خلاف قواعد النحاة قال وبدا خلقكم اقول قبل هذا القول
لا تجري فيه لان ابتداء خلقنا لم يكن وقت قول الله تعالى للملائكة اني جاعل
في الارض والفعل العامل في الظرف لا بد ان يقع فيه قال وعن معمر انه زائد
اقول قال القرطبي قال معمر بن المثنى ابو عبيدة اذ زائدة والتقدير
وقال ربك واستشهد بقول الاسود بن يعفر فاذ وذلك لا مهاه لذكره
والدهر يعقب صالحا بفساد وانكر هذا القول الزجاج والنحاس
وجميع المفسرين قال النحاس وهذا خطا لان اذ اسم وهي ظرف زمان
ليس مما تزاد وقال الزجاج هذا اجترام من ابي عبيدة واقول كيف ذكر
الحصر هذا الوجه ولم يرده وقد حكم فيما سبق بان القران كله هدى وبيان
لا يليق بشانه ان يوجد فيه المزيد بمعنى اللغو الضايع قال التانيث الجمع
اقول اي لتاكيد تانيث الجماعة ومثله القلادمة والصلادم الخيل الشداد
واحدها صلدم وقيل هي للمبالغة كعلامة ونسابة قال من الالوكة اقول
تصريح بان همزة زائدة وهو راي الجمهور فالاصل فيه مالك ثم قلب فصار
ملاكا على وزن مفعل ثم خفف بعد قلبه ونقل حركة الهمزة الى اللام فصار

ملكا على وزن مفعل وكان قياس هذا ان يجمع على افعال كجبل واجبال وفرس
وافراس لكنهم راعوا الاصل الذي هو ملاك اعني بعد القلب وقبل التخفيف
فجمع على قياس نظايره فقولهم جمع على الاصل لا يريد به الاصل الاول قبل القلب
والا كان قياسه مالك كادب ومادب لكن يريد به ما تأصل بعد قلبه
وقبل تخفيفه وقال الواحدي في الوسيط واما الملائكة فقال سيبويه واحدها
ملك واصله ملاك مهموز حذف همزته لكثرة الاستعمال وانشد فلست
لانسي ولكن ملاك تنزل من جو السماء يصوب قال لانه يفيد الاستقبال
اقول اعلم ان قولك اني ضارب زيد بالاضافة اخبار منك انك قد ضربته
وقولك ضارب زيدا بالتنوين اخبار انك تريد ضربه وعن هذا قال اهل
اللغة من قال لاخر انا ذابح شاتك بالاضافة فقد ضمن له قيمة شاة
وسط لاقراره له باتلاف شاة من قبل ولو قال انا ذابح شاتك بالتنوين
والنصب في الشاة لم يضمن له شيئا لانه يخوفه بانه يريد ذبح شاته من بعد
وعلى هذا يظهر لك ان قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة اخبار عن امر
سيكون قال يعني خالق اقول ويناسب هذا قولهم اتجعل فيها من يفسد
والمناسب للمعنى الاول ان يقال اتجعل خليفة من يفسد فيها الا ان الزمخشري
لم يلتفت الى هذا المعنى لان المتبادر كونها ظرفا للخلق وخلق ادم
عليه السلام لم يكن في الارض بل في الجنة قال والهاء للمبالغة اقول كما قالوا
راوية وعلامة الا ترى انهم جمعوه على خلفاء ومن اثبته لتأنيث اللفظ
قال في الجمع خلائف وقد ورد التنزيل بهما كما قال الله تعالى خلفاء من بعد
قوم نوح وقال خلائف في الارض من تفسير الوسيط قال والمراد به ادم
اقول هذا قول السدي فانه قال اراد به ادم عليه السلام وهو المخصوص كذا

قال صاحب التيسير وقال الامام القرطبي والمعني بالخليفة هنا في قول ابن مسعود
وابن عباس رضه وجميع اهل التأويل ادم عم وهو خليفة الله في امضاء
احكامه واوامره لانه اول رسول الى الارض اقول وبقوله لانه اول
رسول في الارض اندفع ما قيل ان الخلافة في الحكم تعم كل نبي واجيب
الا ان المقصود باخبار الملائكة واعلامهم هو خلافة ادم عليه السلام قال
لانه كان خليفة الله تعالى اقول هذا انما يصلح وجها لارادته بالخليفة ولا يصلح
وجها لانفراده بالارادة خصوصا مع ضميمة قوله وكذلك كل نبي فانه صريح
في عدم صلاحيته ما ذكر وجها لتخصيصه عم فالوجه ما نقلناه من القرطبي
قال في عمارة الارض اقول متعلق بقوله استخلفهم لا بقوله خليفة الله
قال صاحب التيسير ثم اختلفوا في تسميته خليفة قال ابن مسعود رضه خلافة
الحكم بين الخلق وتبليغ الوحي وبيان الامر والنهي وذكر الوعد والوعيد وقال
بعضهم خلافة وخلافة اولاده في انبات الاشجار واستخراج الثمار وشق
الانهار قال اعلى رتبة اقول فيه تصريح بان موسى عم اعلى رتبة من بقية الانبياء
ما عدا محمد رسول الله عليهم السلام قال او خليفة من سكن اقول وجه ينتقل الى
البيان وجه تخصيص ادم عم بالارادة فان الخلافة في سكنى الارض انما
هي لادم عم وذريته لا له وحده قال او هو وذريته اقول هذا قول
ابن عباس رضه على ما ذكره صاحب التيسير حيث قال نا قلا عنه هذا للعموم
والمراد به ادم واولاده وسموا به لانهم خلفوا الملائكة والجن بني الجان
في سكنى الارض ولذلك استقام قول الملائكة اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء انهم ارادوا ابناءك اولاده دونه اقول ومن قوله ولذلك
استقام يتبين وجه ترجيح الزمخشري هذا الوجه فتدبر قال او يخلف بعضهم

اقول قال القفال في الحسن البصري هم اولاد ادم دون الجن ودم وسموا به
لانهم يخلفون ادم عليه السلام ويخلف بعضهم بعضا والملائكة والجن بنو الجان
لم يخلف بعضهم بعضا بل جاءوا جملة وذهبوا جملة من التيسير قال او افراد اللفظ
اقول جواب سوال يتوجه على قوله او هو وذريته وعلى قوله او يخلف بعضهم بعضا
توجيه السوال والجواب ظاهر قال اما للاستغناء اقول هذا جواب عن السوال
المورد على القول الاول خاصة قال او على تاويل اقول هذا جواب مشترك
وذلك ان تقول ان الخليفة ههنا موصوف معنى واللفظ مجموع المعنى حتى يصح
جعله صفة باعتبار افراد اللفظ وتعم الخلافة بحسب جميع المعنى كمن والحكم
قال تعليم المشاورة اقول هذه الفائدة انما تترتب على الاخبار بتلك
القصة الا انه موقوف على تحقق المخبر به فبذلك الاعتبار يمكن ترتبها
عليه فتأمل قال بان بشر اقول ليس هذا مقام البشارة لانه ليس بسار
نظرا اليهم على ما يفصح عنه تفسيره قوله تعالى ونحن نسبح بحمدك وتاويله بالاخبار
يأباه سببية تعظيم شان المجعول فتأمل قال واظهار فضله الراجح اقول هذا
هو الوجه هو الراجح قال سوالهم اقول حمل السوال والجواب على قصد اظهار فضله
الراجح لا على ما ذكره الزمخشري من صيانتهم عن اعتراض الشبهة وقت الاستخلاف
لان ذلك الاعتراض ليس من شانهم كيف وقد قالوا في وجه حمل قولهم اتجعل
على التعجب انه لا يجوز ان يحمل على الانكار لانه لا يتصور من الملائكة فلا حاجة الى
الصيانة وبعد التنزل عن هذا فمقتضى الصيانة تقديم بيان الحكمة على الاخبار
لان الاخبار بالخلافة مظنة اعتراض الشبهة على ذلك التقدير قال اتجعل فيها
من يفسد اقول كان الظاهر المطابق للخطاب ان يقول اتجعل فيها خليفة
من يفسد وانما عدل عنه صرفا للتعجب الى جعل المفسد في الارض مع قطع النظر

النظر عن كونه خليفة فكانهم قالوا ان اصل جعلهم في الارض مستبعد فالى
الخلافة ولذا قيل هذا المعنى وذهب به على الزمخشري ومن تبعه كالمصنف وغيره
صرفوا التعجب الى استخلافهم قال تعجب اقول يأباه عن ذلك كون قوله تعالى
اني جاعل الخ تعليما للمشاورة لان مقتضاه ان يكون الاستفسار والاستخبار
مطلوبا منهم ويكونوا ماذونين في السوال والجواب فافهم فيناسب مقابلتهم بالاستفسار لا
والتعجب قال وتزيح شبهتهم اقول فيه تصريح بان قولهم ذلك لم يكن عن اعتراض
الشبهة قال الغيبة اقول وهي ذكر العيب بظهر الغيب وفي الحديث هي ان
تذكر اخاك بما يكره ان كان فيه فهو غيبة والا فبهتان واما ان قلت
لفضيحة فلا بأس قال عم هل تدرون ما الغيبة قالوا الله ورسوله اعلم قال
ذكرك اخاك بما يكره قال رجل ان كان في اخي ما اقول قال ان كان فيه ما تقول
فقد اغتبته وان لم يكن فيه فقد بهته وقال الحسن ذكر الغير ثلثة الغيبة
والبهتان والافك والكل في كتاب الله تعالى الغيبة ان تقول ما فيه والبهتان
ان تقول ما ليس فيه والافك ان تقول ما بلغك قال باخبار من الله اقول
وفي التيسير فان قالوا كيف علم الملائكة انه سيكون من اولاد ادم فيه من يكون
كذلك ولم يتكلموا بهذا الكلام فالجواب الصحيح ما قال ابن عباس وابن مسعود
والحسن وابن جريج ومحمد بن اسحق ان الله تعالى اخبرهم بذلك واذن لهم
في السوال عن التعليل انهم قالوا بعد ذلك لا علم لنا الا ما علمتنا قال او تلقى
اقول يأباه تعجبهم لان في اللوح ما يزيل تعجبهم من بيان الحكم المترتبة على خلق
ادم وذريته اللهم الا ان يقال انهم وقفوا على البعض ما في اللوح وهو
جهة مفاسدهم دون البعض وهو جهة مصالحهم ولا يخفى بعده قال او استنباط
اقول فيه اصلاح لما في الكشاف حيث قال اذ ثبت في علمهم ان الملائكة وحدهم

فيمكن ان يقال انه اراد انه تعجب على استخلافه بطريق المبالغة فتأمل منه سلمه الله

هم الخلق المعصومون وكل خلق ليسوا على صفتهم وجه الخلف فيه انه
يتجه عليه ان يقال انه لا ينقطع عرق السؤال وحاصل الدفع بالاصلاح
انه استدلال بما علمهم في بدء فطرتهم من خاصيتهم المذكورة والفرق
بينه وبين الاول ان علمهم ح سماعي وعلى هذا الاستدلال التي واما الجواب
بان كون العصمة من خواصهم معلوم لهم بالضرورة فليس بشيء لانه ان اريد
انه معلوم من غير اعلام من الله يوبكون مخالف لقولهم لا علم لنا الا ما علمتنا
وان اريد انه معلوم لهم باعلامه تعالى يرجع الى الاول فتامل **قال** ان العصمة
اقول يعني عصمة الجنس وذلك بعصمة كل فرد **قال** من خواصهم **اقول** فيه نظر فان
الروح جنس ذو اشرف واعظم من الملك على ما سيأتي في سورة النباء
وهو ايضا معصوم ثم ان كون العصمة من خواصهم لا يجدي لان اللازم منه
ان لا يكون ذريته معصومين وهذا لا يفيد العلم بخصوصية سفك الدم فلانهم
ما قبل علمهم بذلك غير مطابق للواقع لان من الانس معصومين وعبارة
الكشاف بعيد عن هذا الوجه **قال** او قياس **اقول** يعني انهم راوا الجن الى ان
قد افسدوا فيها وسفكوا الدماء ولهم شهوة ونحوه وتوالد وتناسل والملائكة
لم يكن لهم ذلك فلم يكن منهم ذلك فقاسوا ادم عليه السلام واولاده ولهم تناسل
وتوالد وشهوة عليهم واعتقدوا انهم يكونون كذلك وههنا وجه ظاهر
عن هذا وهو انهم لما سمعوا لفظ خليفة فهموا منه ان في بني ادم من يفسد
اذ الخليفة المقصود منه الاصلاح ودفع الفساد لكن عمموا الحكم على الجميع
بالمعصية فبين الرب تعالى ان فيهم من يفسد ومن لا يفسد **قال** يقال في الدم
والدفع **اقول** حكاه ابن فارس والجوهري قال المهدوي ولا يستعمل
السفك الا في الدم وقد يستعمل في نثر الكلام يقال سفك الكلام اذا نثره

نثره وقال القرطبي والسفاك السفاح وهو القادر على الكلام **قال** وقرئ
يسفك **اقول** ذكره بدلا عما في الكشاف من بيان وجوه قراءة يسفك
على البناء للفاعل لكونه اهم منه لظهور الاعراب والمعنى فيها بخلاف هذه القراءة
فكانه قصد التعريض له بتركه للمهم وذكره ما لا يهم فافهم **قال** لجهة الاشكال
اقول فيه ايضا التصريح بان قولهم اتجعل فيها الخ ناش عن اعتراض الشبهة
وقد عرفت انه لا يليق بشأنهم فالصواب ان يقال انه حال مقررة لجهة
الاستخبار عن حكم الاستخلاف خاليا عن اعتراض الشبهة في موافقة الحكمة وذلك
ان معنى التسبيح والتقديس تنزيهه تعالى وتبعيده عن مظان السوء ومن جملتها
ان يكون استخلافه هذا على خلاف مقتضى الحكمة فمن يفعل ذلك فكيف يختلج في صدره
مثل تلك الشبهة **قوله** وكانهم علموا قال السدي قال ابن عباس رض قال الله تعالى
لهم اني خالق بشرا وانهم يتحاسدون ويقتل بعضهم بعضا فعند ذلك قالوا
اتجعل فيها من يفسد فيها **قال** لا يقتضي الحكمة بل ايجاده **اقول** يفهم منه انه جعل
الجعل ههنا على معنى الخلق والايجاد وقد عرفت ما فيه **قال** اني اعلم **اقول**
اعلم فيه تأويلان قيل انه فعل مستقبل وقيل انه اسم بمعنى فاعل كما يقال الله اكبر
بمعنى كبير وكما قال الشاعر ما ادري واني لاوجل على اينا تعدو المنية اول فعلى
الاول يكون ما في موضع نصب بيعلم وعلى الثاني يكون ما في موضع خفض بالاضافة
من تفسير القرطبي وفي التيسير قال ابن مسعود وابن عباس رض ومجاهد
معناه اني اعلم ما يضمره ابليس لعنه الله من الاستكبار والمعصية فيما يؤمر
من السجود لادم وكشف انكم قلتم في حقهم انهم يفسدون والدماء يسفكون
وفيكم من هو اجل اصل الفساد ومادة العناد والساعي في افساد العباد
قال تبعيد الله تعالى عن السوء **اقول** روي طلحة بن عبيد الله رض قال

سالت رسول الله عم عن تفسير سبحان الله قال هو تنزيه الله تعالى عز وجل
عن كل سوء وقال الامام القرطبي والتسبيح في كلام العرب التنزيه من السوء
على وجه التعظيم **قال** من سبح **اقول** يعني انه مشتق من السبح وهو الجري
والذهاب قال الله تعالى ان لك في النهار سبحا طويلا فالمسبح جار في تنزيه
الله تعالى **قال** في موضع الحال **اقول** وهي متداخلة لانها حال في حال وقال
ابن الشجري ان شئت علقت الباء بالتسبيح اي نسبح بالثناء عليك و
ان شئت قدرت نسبح معلنين بحمدك **قال** ملتبسين بحمدك **اقول**
قال صاحب التيسير ويحتمل قولهم نسبح بحمدك اي نقول سبحانك اللهم وبحمدك
وهو تنزيهه من الصفات الذميمة وحمده على الصفات الحميدة **قال** ونقدس لك
اقول لما اوهم كلامه وكذلك التقديس ان يكون قوله ونقدس لك تكرارا
دفعه بان الاول تنزيه الله تعالى والثاني تطهير النفس لله **قال** كانهم قابلوا **اقول**
هذا خلاصة ما نقلناه من التيسير في تفسير قوله تعالى من يفسد **قال** نقدسك
اقول وعلى هذا يكون تكرارا للتاكيد كقوله تعالى عليما خبيرا **قال** واللام
مزيدة **اقول** الاحسن ان يكون لتعدية الفعل كما في قوله يسبح لله ويسجد
قال سابقة اصطلاح **اقول** ولو سلم افتقاره الى سابقة اصطلاح فنقول
يجوز ان يعرف القدر المحتاج اليه في الاصطلاح بالترديد والقراين
كما يعرف الاطفال فلا يلزم التسلسل **قال** والتعليم فعل **اقول** هذا الكلام
لا يناسب المقام لانه متمسك المنكرين لكون الاسماء معلمة على ما صرح به الفاضل
المراغي في شرح منهاج الاصول للبيضاوي حيث قال في تقرير الجواب عن استدلال
اصحاب التوقيف بالاية المذكورة لا نم ان الاسماء معلمة ولم لا يجوز ان يكون
المراد بالتعليم الالهام او الاقدار على الوضع ولا يتوهم ان التعليم هو ايجاد العلم

العلم لانه الفعل الصالح لحصول العلم وهما كذلك ولهذا يقال علمته فما تعلم
قال غالبا **اقول** بل التعليم حقيقة فعل يترتب عليه العلم كليا كيف فان التعلم مطاوعه
لا يتخلف عنه كالانكسار مع الكسر والعلم يلازم التعلم نعم قد يطلق التعليم
على القاء مقدمات العلم مجازا وهو الذي يترتب عليه العلم غالبا وهو المراد من
التعليم في قولهم علمته فلم يتعلم **قال** اسم اعجمي **اقول** قال الجواليقي في المعرب
اسماء الانبياء كلها اعجمية الا اربعة اسماء وهي ادم وصالح وشعيب ومحمد
قال تعسف **اقول** لا لانه لا وجه لجعل الاسماء الاعجمية مشتقة من الالفاظ
العربية كما قيل لان من قال باشتقاقه لا يقول انه اعجمي مشتق بل يقول انه عربي
غايته وافق الاعجمي وايضا كان حقه ان يتبدل الواو في قوله واشتقاقه
بالفاء التفريعية بل لان مبنى اشتقاقه على ان يكون لفظا عربيا لان الاصل
في غير العربي عدم الاشتقاق واحتمال توافق اللغتين خلاف الاصل فلا يصح
تقدير القول باشتقاقه بعد ثبوت كونه اعجميا لا بد من العدول عن احد الاصلين
قال من الادمة **اقول** هذا لا يناسب لما ورد من براعة جماله وان يوسف
عم كان جماله على الثلث من جماله فان الادمة لون يشبه التراب قاله الليث
ويقاربه قول العرفي لون يقارب السواد وقال الجوهري السمرة **قال** او من
اديم الارض **اقول** قد صح عن ابن عباس رض انه قال انما سمي ادم لانه
خلق من اديم الارض اخرجه ابن جرير وابن ابي حاتم والحاكم وصححه والبيهقي
في الاسماء والصفات وورد مثله عن علي رض وابن مسعود رض اخرجه ابن
جرير وذلك يقوي ما نص عليه الجواليقي من كونه عربيا واديم الارض
ظاهر وجهها والحزن ما غلظ من الارض وصلب والاحياف بخاء معجمة وياء مثناة
تحتية وفاء المختلفون **قال** لما روي **اقول** روى الترمذي عن ابي موسى الا

قال القرطبي وزعم النصراني ان الادم البياض وان ادم
كان ابيض ماخوذ من قولهم ناقة بيضاء فعلى هذا
ينبغي المحذور المذكور تدبر وادا اذا لم يجعل ادم
منه رحمه

الاشوى قال سمعت رسول الله ع م يقول ان الله عز وجل خلق ادم من
قبضة قبضها من جميع الارض فجاء بنوا ادم على قدر الارض جاء منهم الاحمر
والابيض والاسود وبين ذلك والسهل والحزن والخبيث والطيب قال
ابو عيسى هذا حديث صحيح **قال** والاسم باعتبار الاشتقاق **اقول** بعد ما ثبت
ان دلالة الالفاظ وضعية اختلفوا في تعيين الواضع فذهب قوم
الى انه هو الله تعالى ويسمى هذا المذهب مذهب التوقيف وبعضهم الى انه
هو الناس ويسمى هذا المذهب مذهب الاصطلاح وبعضهم الى التوزيع اي بعضه
توقيفي وبعضه اصطلاحي وبعضهم الى التوقف وصحح القاضي عضد في شرح
المختصر ثم قال ان كان النزاع في الظهور لا في القطع فالظاهر قول الاشعري
لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها وتقريره انه دل على ان الاسماء بتوقيف الله تعالى
فيكون الافعال والحروف ايضا كذلك اما لانه لا قائل بالفرق او لان التعليم بالاسماء
وحدها متعذر او لان الاسم هو العلامة والفعل والحرف بالنسبة الى مدلولهما
كذلك والتخصيص من عرف النحاة واجاب المخالف عنه بان المراد من الاسماء سمات
الاشياء وخصائصها مثل ان علمه الله تعالى ان الخيل للكر والجمال للحمل والثيران
للحرث لا الالفاظ الموضوعة للمعاني المجردة عن الزمان اذ تخصيص الاسماء بها عرف
طار سلمنا ان المراد الالفاظ لكن لم لا يجوز ان يكون الواضع اقواما من قبل
ادم ع م والله تعالى علم تلك الالفاظ ادم ع م فلا يكون توقيفية وتمام التحقيق
من الذاهبين الى مذهب التوقف على ما صرح به في المنهاج حيث قال ثم
تعيين الواضع والشيخ زعم انه تعالى وضعه ووقف عليه عباده لقوله تعالى وعلم ادم
الاسماء كلها واجيب بان الاسماء سمات الاشياء وخصائصها او ما سبق وضعها
فهذا مبني تاويل المنكرين للتوقيف ببيان ان الاسم في اصل وضعه ما يكون سمة و

وعلامة للشيء ولكون مذهب التوقيف ضعيفا عنده على ما اشار اليه
بقوله زعم الشيخ اخر ما خذه عند بيانه المراد من الاية حيث قال اما الاول او
الى فتامل **قال** وابليس من الابلاس **اقول** اخرج ابن ابي حاتم عن ابن عباس
قال انما سمي ابليس لانه ابلس من رحمة الله تعالى اي ايس منها وعلى هذا هو عربي
وقد اختاره ابن جرير ووجه عدم صرفه بكونه لا نظير له في الاسماء وفيه نظر
من وجهين احدهما ان ذلك ليس معدودا من موانع الصرف والثاني ان له
نظاير منها اغريض للطلع واحريض للعصفر وسيف اصليت اي صقيل
قال او الى **اقول** ولا احتمال للثالث لما عرفت من انه عرف طار لاهل
النحو حدث بعد نزول القران **قال** والمعنى انه تعالى **اقول** لم يرد به مدلول الاية
اذ لا دلالة فيها على هذا التفصيل بل اراد تصوير ذلك المجمل الذي دل عليه
الاية على المحمل الاول للاسماء وهذا ايضا ترجع منه لقول المخالفين بالتوقيف
قال والحمه **اقول** فضل طريق الالهام هنا بالذكر لكونه اظهر وقد اخره في سبق
لكان الاهتمام باظهار طريق اخر لخفائه فافهم **قال** ثم عرضهم **اقول** دل النظم
على تأخير العرض على التعليم وذلك ليتحقق فضل ادم وجهة احقيته للخلافة
وقت قوله تعالى ان كنتم صادقين فانه يدل على انهم غير صادقين في زعمهم انهم
احقاء للخلافة وذلك بثبوت فضل ادم في ذلك الوقت فافهم **قال**
اذ التقدير **اقول** لا حاجة الى هذا التقدير المقتضي تخريج الكلام على مذهب
الكوفيين على انه يجب ارجاع الضمير الى المضاف اليه وهو خلاف الاصل فانه من
الاصول المقررة عند ائمة النحو ان الضمير بعد المضاف في جهة ان ينصرف الى
المضاف دون المضاف اليه نص عليه صدر الافاضل في ضرام السقط وعلله بان
المقصود بالذكر هو المضاف دون المضاف اليه لانه مذكور بطريق التبعية لا

وقال ابن الانباري لا يجوز ان يكون مشتقا من ابلس لانه لو كان كذلك
لانصرف ولو كان كذلك لانصرف وترك تنوينه في القران يدل
على انه اسم اعجمي معرب لا يجوز له اشتقاق من العربية

وبعد تعلق القول وهو ...

لا لكونه مناطا للحكم ولذا قال ان رجوع الضمير في قول ابي الطيب
اغراض لذا الزمن يخلو من الهم اخلاهم من الفطن اغني خيرا اخلاهم
منها خارج عن القانون وارد على خلاف القياس **قال** وهو عوض عن اللام **اقول**
المشهور ان ما ذكره من التعويض ليس مذهب البصريين بل هو مذهب الكوفيين
وانكر ذلك ابن خروف وقال لا ينبغي ان ينقل فيه خلاف لان سيبويه قد جعل
الالف واللام عوضا من الضمير في قوله في باب البدل ضرب زيد الظهر والبطن
وهو يريد ظهره وبطنه وقال السفاقسي وقد نقل التعويض ابن مالك في شرح
التسهيل عن الكوفيين وبعض البصريين واختاره وان كان بعض المتأخرين
قد عد هذه المسئلة من مسائل الاختلاف بين البصريين والكوفيين واعترض
ابو حيان على القول بالتعويض بانه لو كانت ال عوضا من الضمير لما جيء بالضمير
معها في قول النابغة • اجيب قطاف الجيب منها • واجاب عنه السفاقسي بانه اذا
جيء بالضمير لا يقصد به العوضية **قال** واشتعل الرأس شيبا **اقول** قد عرفت
فيما سبق ان التعويض بين التعريفين لا بين التعريف والمضاف اليه فتأمل
قال عن اسماء المعروضات **اقول** على ما افصح عنه قوله انبئوني باسماء هؤلاء
والحال ان تغير الاسماء لا يصح الوصف خصوصا اذا اريد به الالفاظ
فيه نظر لانه كما يجوز ان يوصف المسمى ويستكشف عن اسمه كذلك يجوز
ان يوصف الاسم ويستكشف عن مسماه فالاولى ان يكتفى بما ذكره اولا ومن
الجملة الحالية **قال** عوض مستنبا تها **اقول** لا حاجة الى تقدير المضاف لجواز
رجوع الضمير في عرضهن وعرضها الى المسميات بطريق الاستخدام **قال**
لتغليب ما اشتمل **اقول** حقه ان يقول وانما ذكر وجمع جمع من يعقل لان هؤلاء
يشمل الامرين **قال** ليكون من باب التكليف **اقول** كانه غفل عن تعليقه بقو

بقوله ان كنتم صادقين والا لما توهم لزوم التكليف بالمحال على تقدير
كون الامر للتكليف فان المعلق بالشرط لا يوجد قبل وجود الشرط
قال اخبار فيه اعلام **اقول** اعتبار الاعلام لا يناسب المقام بل هو خطاب
بمجرد الاخبار لا بالاعلام لانه ايقاع العلم وهو في حق من قد علمه لا يتصور
واما الاخبار فهو تكلم بالخبر به ويصح ذلك لمن علم ولمن لا يعلم واما في قوله
يا ادم انبئهم باسمائهم فهو اعلام للملائكة فانهم ما كانوا يعلمونه والى
هذا التفصيل اشار بقوله تجري مجرى كل واحد منهما يعني اجري مجرى الاخبار
ههنا ومجرى الاعلام بغير ذلك فافهم **قال** في زعمكم **اقول** اسناد هذا
الزعم اليهم يفضي الى القول بتجويزهم صدور ما يخالف الحكمة على الله تعالى وشان
الملك اعلى من ذلك كيف فانهم عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره
يعملون ولذلك حمل قولهم اتجعل على الاستخبار لا على الانكار ولعل لهذا
المحذور لم يلتفت الزمخشري الى الوجه المذكور **قال** او ان خلقتهم الخ
اقول هذا اشنع من الاول فتأمل **قال** واشعار **اقول** فيه اشكال لانه لا يخلو
من ان يكون سؤالهم استفسارا في الواقع فلا يناسب قوله ان كنتم صادقين
لانه ح يتضمن الافتراء عليهم السلام تعالى عن ذلك او لا يكون فيكون اشعارهم
هذا انبيا لا يناسب ذلك خصوصا في معاملته مع عالم السر والخفيات
قال قد بان لهم ما خفي **اقول** وعلى هذا يجوز ان يكون وجه بدايتهم بالتسبيح
انهم قصدوا تنزيه الله عز وجل عن ان يخفى عليه ما خفي عليهم **قال** واظهار
لشكر **اقول** اشارة الى ما قيل ان قولهم لا علم لنا من باب العذر وقولهم
الا ما علمتنا من باب الشكر وهذا جامع لكل الخير افادت الاية ان العبد ما
ينبغي له ان يغفل عن نقصانه وعن فضل الله تعالى واحسانه وههنا وجه اخر

وسوانهم براءوا بالثناء على الله تعالى قبل الجواب وكذا يجب على العبد في كل خطاب
قال وتصدير الكلام اقول قدموا بين يدي الجواب تنزيه الله تعالى اعتذارا
وادنا منهم في الجواب واشعارا بان ما صدر منهم قبل الجواب بهذا التنزيه
ثم اجابوا بنفي العلم بلفظ لا والنكرة التي تستوفي كل فرد من انواع العموم
ثم استثنوا منه ما علمهم الله تعالى وهذا غاية في ترك الدعوى والاستسلام
للمعلم الاول الله تعالى الحكيم امره وصنعه بجعل خليفة في الارض بدلا منا الحكمة
تعلمها هو وانظر الى حسن هذا الجواب حيث قدموا بين يديه تنزيه الله تعالى
ثم اعترفوا بالجهل ثم نسبوا العلم لله وهو وارد في واصفه العلم بصفة الحكمة
اذ بان لهم وصف الحكمة في قوله اني جاعل في الارض خليفة وقدم
وصف العلم لان الذي ظهرت به المزية لادم هو العلم ولان الحكمة من آثار
العلم قال الذي لا يخفى عليك خافية اقول قال ابن عباس رضي العليم الذي
يبلغ في العلم غايته والحكيم الذي يبلغ في الحكمة نهايته ومعنى قول الملائكة
لا علم لنا الا ما علمتنا فعلمنا ناقص وانت العالم بالكمال والمصيب في الافعال
علمت ما لا نعلم ولك الحكمة البالغة في تفضيل ادم وقيل في الحكيم هو الذي
سوى وقدر ولا ينقض حكمه البشر وقيل هو العالم بعواقب الامور و
المطلع على المكشوف والمستور اقول ان ما ياتي من التوبيخ لهم بتنبيههم
بقوله الم اقل لكم اني اعلم ما لا تعلمون يابى حمل سبحانك على الاستغفار
والاعتذار فالظاهر انه تعجب عما قصد بقوله انبئوني باسماء هؤلاء
من تبكيتهم ويؤيده ما قاله الواحدي في تفسير قوله لا علم لنا الا ما علمتنا
قال المفسرون هذا اعتراف من الملائكة بالعجز عن علم ما لم يعلموه فكانهم قالوا
لا علم لنا الا ما علمتنا وليس هذا مما علمتنا في الكلام مختصر قال الذي علم

اعلمهم اقول اظهار لما في الانباء من معنى الاعلام لانه بمعنى اعلمهم لانه يأتي
التعدية بالباء قال ابو حيان علم منقول من علم التي تتعدى الى واحد
بالتضعيف فتعدت الى اثنين والمنقول بالهمزة من علم التي تتعدى الى
ثلثة فرقوا بينهما قاله الاستاد ابو علي قال استنطاقهم اقول لم يرد به
الاستخفاء لانه لا يناسب المقام لان الملك عالم بانه تعالى لا يخفى عليه خافية
بل اراد به ما يقصد في ضمن الكلام وباطنه وذلك لا ينافي ظهوره فكم من
تعريض مقصود ضمنا اشهر من المقصود اصلا وانما عبر عن هذا بالكتم
رعاية لطف الطباق من البديع وقيل ما تبدون من فضل ادم الان وما كنتم
تكتمون من رؤيتكم فضل انفسكم عليه فيما كان ويشهد لذلك زيادة كنتم
في الكل الدالة على ان الكتم وقع فيما مضى دون الابداء فافهم قال واسرار منهم
ابليس اقول قال ابن عطية وجاء يكتمون للجماعة والكاتم واحد في هذا
القول على تجوز العرب واتساعها كما يقال القوم قد جنى سفيه منهم انتم فعلتم
كذا اي منكم فاعله وهذا مع قصد تعنيف قال ومزية العلم اقول قال
الامام هذه الاية دالة على فضل العلم فانه سبحانه ما اظهر كمال حكمته في خلقه
ادم الا بان اظهر علمه فلو كان في الامكان وجود شيء اشرف من العلم كان
من الواجب اظهار فضله بذلك الشيء الا بالعلم اقول في قوله فلو كان في
الامكان وجود شيء اشرف محل مناقشة ولو بدله بقوله فلو كان في الوجود
شيء اشرف لكان اولى قال اطلاق المعلم عليه اقول ان اراد عدم صحة اطلاق
على اصل القائلين بان اسماء الله تعالى توقيفية فمسلم ولكن التعليل المذكور
لا يناسبه وان اراد عدم صحة اطلاقه مطلقا فمم فان من لم يقل بالاصل
المذكور يجوز اطلاقه كيف وقد وقع في بعض التفاسير اطلاق المعلم الاول

عليه يو في هذا المقام منها نهرابي حيان قال لا فصاحة اقول فيمنع
فانه لوا قتصرمن يحرف به لما صح اطلاقه على ابليس فانهم كانوا يطلقون
عليه معلم الملكوت قال توقيفية اقول هذا مخالف لما اختاره في كتابه
الموسوم بالمنهاج من مذهب التوقف قال او عموم اقول قد عرفت
انه على هذا التقدير لا يتم الاستدلال بالاية المذكورة على مذهب التوقيف
فان الحمل عليه للمنكرين لذلك وقد استخرجنا من كلامه السابق الاشارة
الى هذا وكانه نسي ما قدمت يداه قال ظاهر اقول وان امكن ان يقال
ويجوز ان يكون المراد من التعليم الالهام بان يضع نحو قوله تعالى وعلمناه صنعة
لبوس لكم وهذا احد اجوبة المنكرين للتوقيف عن الاستدلال بالاية المذكورة
بتاويل التعلم ورده المص بانه خلاف الظاهر اذ المتبادر من تعليم الاسماء
تعريف وضعها لمعانيها فلا يصار اليه بلا ضرورة قال ممن كان قبل ادم
اقول وهذا جواب اخر لهم لكن لا بتاويل في التعليم كما توهم القاضي عضد
في شرح المختصر وتحريره سلمنا ان المراد ما هو المتبادر من التعليم لكن لم لا يجوز
ان يكون الواضع اقواما اخرين قبل ادم عم والله تعالى علم تلك الالفاظ
ادم عليه السلام فلا يكون توقيفية وتوجيه رده ان الاصل عدم قوم اخرين
محتاجين الى اللغة وانما قيدنا بالمحتاجين الى اللغة لانه قد ثبت في
الاخبار الصحيحة انه قد كان قبل ادم عم قوم يسمون الجان بن جان
الا انه لم ينقل وضعهم اللغة ولم يثبت احتياجهم اليها قال والا التكرر
اقول فيكون تاكيدا والاصل هو التاسيس قال الملائكة اقول ان اراد
كلهم فبناه على ان يكون المخاطبة والمحاورة مع الكل وقد عرفت ان قوله
حكاية عنهم ونحن نسبح بحمدك يأباه حيث كان توليفا لطلب الخلافة وذلك

وذلك من بعضهم فان الملائكة المقربين اعلى شانهم من الاشتغال بغيره تعالى
وان اراد بعضهم كما هو الظاهر من قوله هولاء الملائكة فلا يكون مخالفا لما
قاله الحكماء قال لانه اعلم منهم اقول فيه نظر لانه ان اراد انه اعلم منهم
مطلقا او اكثر منهم علما فمم فان الاية لم تدل عليه وان اراد انه اعلم منهم من
وجه فمسلم ولكن لا يتم به التقريب قال والاعلم افضل اقول وفيه ايضا
نظر لانه ان اراد ان الاعلم مطلقا افضل فمم ودلالة ما ذكر عليه غير
مسلمة وان اراد انه افضل من جهة العلم فمسلم ولكن لا يتم التقريب قال الامدي
لا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح
من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية
بهذا المعنى ثم ان ما ذكره في افضلية ادم على الملائكة منقوض بانه لو تم لدل على
افضلية جبرائيل عم على محمد عليه السلام لقوله تعالى علمه شديد القوى والجواب بان المبلغ
والمعلم هو الله تعالى واسناد التعليم اليه من باب المجاز بعد تسليم صحته مشترك الورود تحكم
وانما قلنا بعد تسليم صحته لان المقدمة القائلة ان اسناد التعليم اليه من باب المجاز
محل مناقشة كيف فان تعليم الشيء القاؤه على المتعلم ليناله معناه وهذا المعنى
موجود من جبرائيل عم حقيقة ومن الله تعالى مجازا قال امرهم بالسجود اقول
يعني ان الامر المذكور في هذه الاية منجز والفاء التعقيبية في قوله فسجدوا صريح
في عدم تراخي سجودهم عن الامر وهذا الكلام يقتضي ان يكون الامر بعد ما ذكر من التعليم
والانباء قال لقوله تعالى اقول فان قلت هلا يلزم التعارض بين الايتين قلت
لا اذ يحتمل ان يأمرهم الله تعالى مرة معلقا ومرة منجزا او ذكر ابو بكر النقاش في
التفسير الملقب بشفاء الصدور رغم بعضهم ان سجودهم له عم مرتين مرة عند
نفخ الروح لتلك الايات واخرى بعد انبائهم بالاسماء لنظم هذه السورة ثم قال

فان مرجع الافضلية الاكثرة الثواب والكرامة
عند الله تعالى وذلك يعود الى الاكتساب
بالطاعات والا فلا صرف فيها والعلم لا يوجب
ذلك كما ان الجهل لا ينافيه فكم من جاهل
اخلص عبادة من العالم
منه

فيه رد لصاحب المواقف
والسيد الشريف منه

وهذا قول بعض القائل لم يوافقه عليه احد والاظهر انه كان بعد انبائهم باسمائهم
والفاء قد تكون للتعقيب مع التراخي كما في قوله تع فازلهما الشيطان
عنها وقوله تع فتلقى ادم من ربه كلمات وهذا التلقي بعد مائتي سنة واكثر
قال قبل ان يسوي خلقه **اقول** قيل هو كما صار حيا صار مسجودا للملائكة
فكان تعليم الاسماء ومناظرته مع الملائكة بعد ان كان مسجودهم **اقول**
الضمير في مناظرته يعود الى ادم عليه السلام ومن ظنه عايدا الى الله تع وقال
بدلا عنه والمناظرة مع الملائكة في امره فقد سهى اذ لا موجب لتأخير
المناظرة في امر الى رتبه بينه تع وبين الملائكة كما لا يخفى **قال** امتحانا
لهم **اقول** تكلموا في الحكمة في الامر بالسجود له قيل هو لبيان فضل العلم واستحقاق
العالم خدمة غيره له وقال الامام ابو منصور امتحنهم بوجه يظهر قدر
الطاعة لان الخضوع لمن لم يعلوا امره ويجل قدره امر سهل عليه طبع
الخلق فاذا كان في نفس المأمور بالخضوع انه دونه في الرتبة او شكله فيها
اشتدت المحنة في مثله بالطاعة له والخضوع فامتحنهم الله تع حتى ظهر
الخاضع لله تع والمستسلم لحقه والمستكبر في نفسه وهو ابليس لعنة الله عليه وعلى
ذلك كان امتناع المستكبرين الماضين عن اتباع المرسلين كذا في التيسير
قال والاعطف **اقول** يعني ان نفسه تعالوا الا يمكن عطفه على الظرف
السابق لان قولهم ذلك ليس وقت امره تع بالسجود بل متقدم عليه **قال**
عاملا فيه **اقول** اشار الى ان عامله محذوف تقديره انقادوا فسجدوا
لان السجود كان ناشيا عن الانقياد **قال** بل القصة الاخرى **اقول**
رجح عطف القصة على القصة لا لان الجملتين مختلفتان خبرا وانشاء كما
توهم لانه وهم فاسد فان كلتاهما خبرية بل لان مضمون هذه القصة

[illegible]

القصة نعمة رابعة مستقلة فيناسب ان يعطف على مضمون القصة السابقة التي
هي ايضا نعمة مستقلة **قال** وضع الجبهة **اقول** انما لم يقل على الارض لانه غير لازم
في السجود الشرعي ويطلب المسئلة من موضعها **قال** والمأمور به اما المعنى الشرعي
اقول قال القرطبي اختلف الناس في كيفية سجود الملائكة لادم بعد اتفاقهم
على انه لم يكن سجود عبادة له فقال الجمهور كان هذا امرا للملائكة بوضع الجباه
على الارض لادم كالسجود المعتاد في الصلوة لانه الظاهر من السجود في العرف
والشرع وعن هذا قيل كان ذلك السجود تكريما لادم واظهارا لفضيلته وطاعة
لله تع وكان ادم كالقبلة لنا ومعنى لادم الى ادم كما يقال صلى للقبلة
اي الى القبلة وقال قوم لم يكن هذا السجود المعتاد اليوم الذي هو وضع
الجبهة على الارض ولكنه مبقى على اصل اللغة فهو من التذلل والانقياد
اي اخضعوا لادم واقروا له بالفضل فسجدوا اي امتثلوا ما امروا به انتهى
ومن هنا ظهر وجه تنويع قوله فالمسجود له بالحقيقة هو الله تع على كون المأمور به
المعنى الشرعي للسجود وقد ظهر ان من جوز ان يكون المسجود له على التقدير المذكور
ادم واعتذر عنه قبل ان السجود للمخلوق كونه حراما في شرعنا ويجوز ان لا يكون
كونه في تلك الشريعة وحمل قول الزمخشري يجوز ان تختلف الاحوال والاوقات
على هذا فقد خالف اجماع المفسرين **قال** وجعل ادم قبلة **اقول** ورده صاحب
التيسير بانه لو كان لله تع ما امتنع ابليس عن العبادة لله تع ولا فرق بين
كون ادم قبلة وبين غيره وصحح كون السجود لادم تكريما له وتحية **قال** تحية
وتعظيما **اقول** قال الثعالبي سجدة تعظيم وتحية لا سجود صلوة وعبادة
نظيره قوله تع في قصة يوسف عم وخروا له سجدا وكان ذلك تحية الناس
وتسليم بعضهم بعضا ولم يكن وضع الوجه على الارض انما كان الانحناء و

[illegible]

[illegible]

والتكبير والتقبيل فلما جاء الاسلام ابطل ذلك بالسلام وقال القرطبي
اختلف الناس هل كان ذلك السجود خاصا بادم عم فلا يجوز السجود
لغيره من جميع العالم الا لله تعالى ام كان جائزا بعده الى زمان يعقوب
لقوله تعالى ورفع ابويه على العرش وخروا له سجدا فكان اخر ما ابيح من السجود
للمخلوقين والذي عليه الاكثر انه كان مباحا الى عصر رسول الله عليه السلام
قال استكبارا اقول الاستكبار من افعال القلوب وقدم الاباء عليه
وان كان هو اول لان الاباء هو الظاهر وهو ناشئ من الاستكبار
ولما كان الاستثناء دالا على ان ابليس ترك السجود ذكر سبب امتناعه
فكانه قيل لم لم يسجد فقيل ابى ومفعوله محذوف اي ابى السجود قال
والاباء اقول اي فعل واجب معناه النفي وابى كذا ابلغ من لم يفعل كذا
لان النفي بلم قد يكون لعجز او غيره وابى يدل على الامتناع قال اي في علم
الله تعالى اقول لا حاجة الى هذا التكلف لان كان انما يدل على كونه كون
بعده واقعا في وقت من الاوقات الماضية اي وقت كان وذلك متحقق
في كون ابليس لانه كوني في وقت الاباء عن السجود وهو ماض بالنظر الى وقت
الاخبار وان لم يكن ماضيا بالنظر الى قول الاباء واشير الى هذا في الكشاف
في تفسير سورة ص وتفصيله في شرح سعد الدين قال زائدة مع كونه ممكنا من فعل الاباء
قال او صار منهم اقول وفي تفسير القرطبي وقال ابن فورك كان بمعنى صار خطا
ترده الاصول ثم ان صح المقام حق ان يؤتى بالفاء لان المذكور سابقا علة
لتلك الصيرورة كما لا يخفى قال او التوسل به اقول هذا ناظر الى قوله تعالى
وجعل ادم قبلة فكان جهة التقديم ثم ان فيه تكلفا اذ ليس جعل المفضول
قبلة مما يستقبح فتامل قال والاية تدل اقول قد بعد مبنى هذه الدلالة

الدلالة بتجويزه ان يكون المسجود له بالحقيقة هو الله تعالى ويجعل ادم عليه السلام
قبلة او سببا لوجوبه كما لو فرض فتامل قال ولو من وجه اقول لا ادري ما وجه
هذا الكلام فان الفضل من وجه ثابت لكل موجود ظاهرا ولا حاجة
للاستدلال عليه خصوصا في حق ادم عليه السلام قال كان من الملائكة اقول
وهو قول الجمهور وابن عباس وابن مسعود وابن جريج والمسيب وقتادة و
غيرهم ره وهو اختيار الشيخ ابي الحسن ورجحه الطبري قال القرطبي وهو
ظاهر الرواية قال لم يتناوله امرهم اقول واللازم فاسد لان تناول
الامر له منصوص عليه في قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك قال ولم يصح
استثناؤه اقول يعني على وجه الاتصال وهو الاصل في الاستثناء ولا
وجه للحمل على الانقطاع ههنا وان جوزه الزمخشري ومن تبعه كصاحب
التيسير وغيره لان قوله تعالى اذ امرتك قد دل على انه من جملة المامورين بالسجود
فالقول بانقطاع الاستثناء مخالف لمنطوق الاية ولذلك لم يذكره
احد المفسرين صرح بذلك التفتازاني في تفسيره قال ولا يرد على ذلك
اقول رد لمن زعم ان قوله تعالى كان من الجن ينافي كونه من الملائكة قال
لجواز ان يقال اقول لا يذهب عليك انه ح لا يوجد دلالة في الاية
المذكورة على ان الملك لا يعصي البتة وسيصرح في تفسير سورة الكهف
بوجود تلك الدلالة وبان ابليس جني في اصله قال ولان ابن عباس
اقول قال ابن عباس ره الجن قوم من الملائكة اشد الملائكة اجتهادا او
حكى الماوردي عن قتادة ان ابليس كان من افضل صنف من الملائكة يقال
لهم الجنة وقال سعيد بن جبير ان الجن سبط من الملائكة خلقوا من نار وابليس
منهم من القرطبي قال ولمن زعم اقول لما تعارضت ظواهر النصوص في

هذا المخصوص بحث في خصوص ابليس هو من الملائكة ام لا فان المتبادر
من قوله الا ابليس والظاهر من قوله اذا مرتك ان يكون منهم والمتبادر
من قوله كان من الجن والظاهر من قوله وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا
ان لا يكون منهم احتاجوا في التوضيح الى تاويل احد الطرفين فاختار
المص تاويل ما يدل على عدم كونه من الملائكة بتاويلين الا ان الاول
منهما اقبل ذا لايندفع به معارضة قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة
نسبا لجلاء التاويل الى وا اختار الزمخشري ومن حذا حذوه تاويل
الطرف الاخر وضعفه المص حيث عبر عن قوله بالزعم لكونه مخالفا الى
الجمهور على ما نقلناه انفا من القرطبي **قال** كان جنيا **اقول** قال شهر
بن حوشب وبعض الاصوليين كان من الجن الذين كانوا في الارض
وقاتلهم الملائكة فسبوه صغيرا فتعبد معهم بعض الملائكة من القرطبي
واليه اشار بقوله نشا بين اظهر الملائكة **قال** فغلبوا عليه
اقول فالاستثناء على اصله ايضا فان المانع وهو عدم دخوله في
الملائكة قد اندفع بالتغليب فمن قال الاستثناء متصل لكان من
الملائكة وان لم يكن منهم فمنقطع فقد سهى **قال** وان من الملائكة **اقول**
هذا متوقع على المدلول التابع وهو كون ابليس من الملائكة قال صاحب التيسير
واما وصف الملائكة بانهم لا يعصون ولا يستكبرون فذاك دليل تصور
العصيان منهم ولولا تصوره لما مر جوابه لكن طاعتهم طبع وعصيانهم
تكلف وطاعة البشر تكلف ومتابعة الهوى منهم طبع ولا يستنكر من الملائكة
صدور العصيان فقد ذكر من هاروت وماروت ما ذكر **قال** والجن يشملهما
اقول قال ابن اسحق الجن اسم للملائكة ايضا لاجتنانهم اي استتارهم عن

على عين الناس قال الله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا واراد به الملائكة
وقال الاعشى بن ثعلبة في سليمان عم • وسخر من جن الملائكة تسعة • قياما
لديه يعملون بلا اجر • وقيل الجن صنف من الملائكة لا براهم الملائكة كما
نحن لا نرى عامة الملائكة **قال** كما قال ابن عباس رض **اقول** ما ذكره سابقا
عنه ان الجن ضرب من الملائكة وان ابليس من ذلك الضرب وما ذكره ههنا
انه من صنف من الجن المقابل لصنف الملائكة منه فاين هذا من ذاك
قال فلذلك صح **اقول** في التوزيع نظر فان صحة تغير حاله لا يتفق بعدم مغايرته
الملائكة بالذات بل على تقدير مغايرته لهم بالذات ايكون مدار الصحة اقوى في الحكم
قال كما اشار اليه **اقول** يعني ان اسم الجن جنس شامل لهما وفيه اشارة
فيه الى ان الملك من الجن فلا يثبت الجنسية **قال** يقع ذلك **اقول** يعني كون
الملائكة صنفا من الجن فان ما روي يصرح في ان احدهما مقابل للاخر وما ذكره
لا يدفع ذلك وانما يصح به كونهما من اصل واحد فتامل **قال** بين النصوص
اقول يعني النصوص الكتابية لما عرفت ان هذا التوجيه يا باه ظاهر الحديث
الذي روته عائشة رض عن النبي عليه السلام **قال** وترك الخوض **اقول** هذا
من فوايد ما في سورة بني اسرائيل من قوله ااسجد لمن خلقت طينا
وما نحن فيه ساكت عنه كما لا يخفى **قال** لوجوب **اقول** قد عرفت فيما سبق
ان كفر ابليس لم يكن لترك الواجب بل لاستقباحه امر الله تعالى وذلك لا يستدعي ان
الامر بالسجدة للوجوب فانه على تقدير كونه للندب ايضا يتم الامر فان استقباح
امر الله تعالى كفر وان كان ذلك الامر للاباحة **قوله** وان كان بحكم الحال فمن
دلالة الاية على ما ذكر مبنية على ان يكون ابليس مؤمنا قبل الاستكبار وذلك
غير ثابت كيف وقد ذهب قوم الى انه منافق فتامل **قال** وسوا المواخاة

يعني لولا الاختلاف بين الملائكة والشياطين بالعوارض لا مع التغير على ابليس من حال الملكية الى حال الشيطنة والهبوط من محل الملائكة الى محل الشياطين فانه منه

اقول قال صاحب التيسير ومنها اي ومن المسائل الاصولية التي دلت
الاية عليها ان ابليس صار كافرا بعد ان كان مؤمنا عندنا وقالت الاشعرية
كان كافرا ابدا وهي مسئلة السعادة والشقاوة وانهما تتبدلان وتتغيران
عندنا لانهما صفتا المخلوق والاسعاد والاشقاء لا يتبدلان لانهما من
صفات الخالق ولا تغير على ذاته ولا على صفاته وقالت الاشعرية لا يصير السعيد
شقيا ولا الشقي سعيدا وهي مسئلة الموافاة وعلى هذا الاصل مسئلة احباط العمل
بالردة ومسئلة الاستثناء في الايمان ودليل اهل الحق في قوله تعالى اكفرتم
بعد ايمانكم وقال الله تعالى كفروا بعد ايمانهم وقال تعالى ان الذين امنوا ثم كفروا
ثم امنوا اثبت الصفتين على التعاقب فلم يخرج الاول حال وجوده بوجود
الثاني في وقته وعندهم من ختم له بايمان او كفر وصف له بما ختم به ولا يسمى
بما كان قبله ولا تحقق وهذا انكار العيان وابطال الحقائق واما قوله تعالى
وكان من الكافرين فمعناه وصار كما في قوله تعالى وحال بينهما الموج فكان من المغرقين
وقال الامام ابو الحسين محمد بن يحيى البشاغري كان في علم الله الازلي انه يكتم
عصيان ادم عم ويترد الامر فيصير كافرا عند الله تعالى من وقت الاضمار
ويصير كافرا عند ادم والملائكة وقت الاباء والاستكبار قال
المنسوبة الى شيخنا اقول بل هي منقولة عن بعض الاشاعرة على ما ذكره العلامة
التفتازاني في شرحه للعقائد قال اسكن اقول امر من سكن الدار يسكنها
سكنى اذا اقام فيها او من سكن المتحرك سكونا اذا استقر فتفسيره على الاول
يا ادم اقم وعلى الثاني استقر والاول اولى لانه عم غير مأمور بترك
الحركة في الجنة كيف وقد قال تعالى وكلا منها رغدا حيث شئتما لانه
ذكر متعلقه بدون في وحذف الجار وايصال الفعل خلاف الاصل لا يصار

اليه بلا دليل على ما تقرر وقال الواحدي وهذا اللفظ مشترك يقال اسكنه
اي ازال حركته واسكنه مكان كذا اذا جعله ماوى ومنزلا وفيه ان الاشتراك
خلاف الاصل ولا ضرورة ههنا للعدول عن الاصل فان السكنى نوع من السكون فنقول
المعنى سكن من السكون ترجح بل تعين للوجه الاول وترد على من قال بالاشتراك
قال ليصح اقول اراد بالصحة عدم الاخلال بالفصاحة الكلام لا عدم المخالفة للقاعدة
النحوية لان العطف على المرفوع المتصل بلا فصل يجوز الا انه لا يقع في فصيح الكلام
الا في ضرورة الشعر على ما ذكره القرطبي ثم ان فيه تنبيها على ان زوجك مرتفع
باسكن بالتغليب الحاضر على الغائب لا بتقدير ليسكن اما الحاجة الى التغليب فلان الغائب
لا يؤمر بلفظ الحاضر واما وجه رجحان التغليب على التقدير فهو ان التقدير مما
لا يتوجه عليه الا عند قيام الضرورة وهي مفقودة ههنا لامكان التغليب قال له نكتة
سرية على اصالة ادم عم في الخطاب وفيه توطئة للاكتفاء بذكره في قوله تعالى
فتاب عليه وفي عبارة وزوجك اشارة الى ان اسكانها في الجنة لكونها زوجة
ادم عليه السلام له قال بينها اقول ومراد هذا التنبيه على الفرق بين قولك
افعل انت وقومك وبين قولك افعلوا فان المقصود في الاول المخاطب
والقوم تبع له بخلاف الثاني قال كان بارض فلسطين اقول وفي تفسير القرطبي
بارض عدن قال او بين اقول الاولى ان يطرح لفظ او من البين فان صاحب
التيسير قالوا هذه الجنة كانت بستانا بين فارس وكرمان من ارض فلسطين
قال والجنة دار الثواب اقول حكي عن بعض المشايخ ان اهل السنة مجمعون على
ان جنة الخلد هي التي اهبط منها ادم عم قال القرطبي فلا معنى لقول من خالفهم
وقولهم كيف يجوز على ادم عم في كمال عقله ان يطلب شجرة الخلد وهو في دار
الخلد معكوس عليهم بان يقال كيف يجوز عليه في كمال عقله ان يطلب شجرة الخلد

في دار الفناء هذا ما لوزعلى بن له ادني مسكة من عقل فكيف بادم الذي
هو ارجح الخلق عقلا والحلال نه تنبيه على ما في قوله ولا اسكن من الاشارة الى
انها عارية مسترده فطلب سبب البقاء فيها فافهم **قال** للعهد **اقول** لم يرد
انه للعهد في اصل وضعه حتى يعترض بان اراده للجنس شايع ذايع و
قد رجحه على العهد في قوله تجري من تحتها الانهار بل اراد انه للعهد ههنا
باتفاق المحالفين ولا معهود غير دار الخلد بين ههنا شيء وهو ان المعتبر العهد عند
المخاطب لا عند السامع فعدم عندنا غير بالمعهود لا يجدي **قال** رغدا **اقول** قال
الرغد العيش الكثير الهني الذي لا يعنا فيه وقال الليث الرغد ان ياكل ما شا
اذا شا وحيث شاء **قال** اي مكان من الجنة **اقول** ويجوز ان يكون اراد
عين الثمر فانه مكان الاكل ومحله بتقسير التيسير **قال** في سعة الامر **اقول** كما وقع في
الامر ازاحة للعذر ضيق في النهي حيث عين الشجرة كما قال التيين باسم
الاشارة **قال** العائبة للحكم **اقول** يعني فاتت الخطر اي لم يدركه الحكم **قال** مبالغة في
تحريمه **اقول** لان النهي عن قربان الشيء اكد من النهي عن الشيء وان كان المعنى
ولا تقربا بهذه الشجرة بالاكل لان المأخوذ فيه هو الاكل في تفسير القرطبي
قال ابن العربي سمعت الشاشي في مجلس النظر يقول اذا قيل لا تقرب بفتح الراء
كان معناه لا تلتبس بالفعل واذا كان بضم الراء كان معناه لا تدن منه
قال من الظالمين **اقول** اي من العاصين الذين وضعوا امر الله في
غير موضعه واصل الظلم وضع الشيء في غير موضعه وفي امثال العرب من اشبه
اباه فما ظلم قال الاصمعي اي ما وضع الشبه في غير موضعه **قال** او ينتقص حظهما
اقول الظلم كما يجيء بمعنى الضد وعليه الوجه الاول كذلك يجيء بمعنى النقص
وعليه هذا الوجه **قال** على النهي او الجواب **اقول** يعني يجوز ان يكون نصبا

بالفاء في جواب النهي ويجوز ان يكون جزما بالعطف على النهي الاول وتقدير الاول
ان قربتما كنتما من الظالمين وتقدير الثاني ولا تقربا ولا تكونا من الظالمين والنون
تسقط في تثنية الفعل وجمعه في النصب والجزم وعلى الوجه الاول قوله فتكونا
اي فتصيرا او على الوجه الثاني على حقيقته ولهذا رجح المص وقدمه **قال**
وجعله سببا و **زعم** ههنا مبالغة اخرى حيث جعله سببا لكونهما من العدو ودين
من جملة الظالمين لا لاتصافهما بالظلم فان الاول ابلغ من الثاني **قال** او ينتقص
حظهما **اقول** هذا ما قال ابو هاشم ظلم ادنيهم حيث احبط بعض ثواب الحاصل فصار
ذلك نقصانا اسمه وعلى هذا يكون النهي في قوله ولا تقربا للتنزيه او على
تقدير كونه للتحريم يكون الظلم بارتكاب المعصية وهي صغيرة على ما اختاره المعتزلة و
كبيرة على ما اختاره الحشوية وهذا التجويز من المص مخالف للظلم فيما سبق بكون
النهي المذكور للتحريم **قال** والشجرة **اقول** قال بعضهم الشجرة ما له ساق واغصان وورد
عليه بقوله وانبتنا عليه شجرة من يقطين قال المبرد واحسب كلما تفرع له
اغصان يسمى شجرة لاشتباكه واختلاطه **قال** هي الحنطة **اقول** قال ابن عباس رض
ومحمد بن كعب القرظي والحسن البصري وعطية العوفي وقتادة ومحارب بن دينار
ومقاتل هي شجرة البر وفي بعض الالفاظ السنبلة التي جعلها الله رزقا لاولاده
في الدنيا وقال محمد بن علي الترمذي كان اصلها السنبلة وعليها من كل
لون وثمرها احلى من العسل والين من الزبد واشد بياضا من الثلج كل حنطة
من حنطتها ككلية البقر **قال** او الكرمة **اقول** لا فتتان اولاده بها وهذا
قول السدي وابن مسعود وسعيد بن جبير وجعدة بن هبيرة **قال** او
التين **اقول** وهذا قول ابن جريج وحكاه عن بعض الصحابة رض وقال علي
رض هي شجرة الكافور وقال محمد بن اسحق هي شجرة الحنظل وقال ابو مالك

قال من قال ان بستان بارض فلسطين او عدن لا بد له من الحمل على العهد

او يحمل ... في ... القطع المذكور

من شجرة النخلة. وقال ابن جريج انها شجرة الخلد التي كان نبيتا ولى منها الملائكة

من التبيير قال من اكل منها احدث اقول والجنة لم يكن موضع الحدث وهذا

قول الربيع بن انس قال والاولى اقول قال الامام ابو منصور ليس في بيان

ماهيتها نص قاطع ولا يعرف حقيقة ذلك الا بالوحي ولا حاجة بنا

الى معرفة تاميتها على التعيين وحاجتنا الى معرفة انهما نهيا عن الاكل

من شجرة قال وحملهما على الزلة اقول يعني يجوز ان يكون من قولك زل الرجل

اذا اتى زلة وازله غيره اذا حمله على ذلك فيكون الضمير للشجرة والمعنى

فحملهما الشيطان على الزلة بسببها وحقيقته فاصدر الشيطان زلتهما عنها

وبهذا التأويل عدي بعن ويقويه قراءة عبد الله فوسوس لهما الشيطان

عنها اي اصدر وسوسته لهما عن الشجرة قال ويعضده اقول كما ان حقان

يقول ويدل عليه كما قال في تفسير قوله وبعدهم من بعد الجيش وامده لانه

المدد في العمر ويدل عليه قراءة ابن كثير ويمدهم ويعدم هذا الوجه بل يعينه

كما فعله ثمه والتوفقة بين القراءتين تحكم ظاهر قال قراءة حمزة اقول قراءة

حمزة فازالهما بالالف بعد الزاء وقرأ الباقون من السبعة بغير الف

والوجه لمن قرأ بالالف انه مأخوذ من الزوال كأنه المزيل لما كان اغواؤه

مؤديا الى الزوال ويقوي ذلك انه يوافق قبله وقلنا يا ادم اسكن

انت وزوجك الجنة وذلك امر بالثبات والاستقرار في الجنة على وجه

الطاعة فناسب ان يقال بعد ذلك فازالهما الشيطان اي نحاهما بالمعصية

عن المكان الذي امرا بالثبات فيه والاستقرار على وجه الطاعة قال غير ان

زل اقول فرق ابين ازل وازال بان ازل من الازلال وهو الازلاق

وفي الازالة معنى السرعة قال الترجمان وكذلك كان الامر قال فقادهما

[illegible]

اقول وعلى هذا يكون اغواؤه بهما مشافهة وهو قول ابن عباس وابن مسعود

وجمهور العلماء ودليل ذلك قوله وقاسمهما والمقاسمة ظاهرها المشافهة

قال على طريق الوسوسة اقول قالت طائفة ان ابليس لم يدخل الجنة

الى ادم عليه السلام بعد ما اخرج منها وانما اغوى بشيطانه وسلطانه ووسواسه

التي اعطاه الله تعالى كما قال صلى الله عليه وسلم ان الشيطان يجري من ابن ادم

مجرى الدم والله اعلم قال فناداهما اقول كأن هذا القائل غافل عن قوله تعالى

فوسوس لهما الشيطان او لا يعلم ان الوسوسة هي الصوت الخفي قال

بعض اتباعه اقول قوى الامام هذا الوجه بانهما كانا يعرفانه ويعرفان ما عنده

من العداوة والحسد فيستحيل في العادة ان يقبلا قوله فلا بد وان يكون المباشر

للوسوسة بعض اتباعه اقول كأن هذا القائل لم يتأمل في قوله تعالى وناداهما

ربهما الم انهكما الى قوله ان الشيطان لكما عدو مبين فانه صريح في ان المباشر

لهما هو الشيطان نفسه قال والعلم عند الله تعالى اقول قال الامام ابو منصور نقل

الينا انه يوسوس ولم ينقل الينا كيفيتها فنقول يوسوس فنتبع زعمه

ولا نبحث عن كيفيتها ولا نقطع القول بشيء بلا دليل قال اي من الكرامة

والنعيم اقول اختار هذا التفسير لصحته على كل واحد من الاحتمالين المذكورين

في عود الضمير في قوله عنها واما تفسيره بالجنة فمخصوص بما اذا كان الضمير المذكور

للشجرة لان الاخراج من الجنة قبل الازلال ومعه فلا وجه للعطف بالفاء وتفسيرهما

تغيير اخر ذكره مجاهد ابن قيس حيث قال اي من اللباس الذي كانا فيه حتى بدت

لهما سوآتهما ويقول المص في تفسير سورة الاعراف فلما وجدا طعمها اخذتهما

في الاكل منها اخذتهما العقوبة وشؤم المعصية فتهافت عنهما لباسهما وظهرت

لهما عوراتهما واختلف في ان اللباس كان نورا او حللا وظفرا قال خطاب

وكأن المص قصد اصلاح هذا القول في تفسير سورة
الاعراف ومن في الاكل الصوت الخفي حيث قال
بقوله في الاصل الا انه منقول او ما ذكر فيه

لادم عم اقول فصل الزمخشري هذا الوجه بالصحة واستدل عليه بان تخصيص
هذا الوجه بالصحة بالاية المذكورة مبني الاستدلال على ان القصة واحدة وان اهبطا
خطاب لادم وحوا ولهما في مجال المناقشة في دلالته وحدة القصة على اختصاص
الخطاب في الموضعين وسنكشف لك وجه المناقشة عن قريب باذن الله تعالى
قال وجمع الضمير اقول وكذلك ان القول انما جمع رفعا لشانهما كما في قوله في داود
وسليمان اذ يحكمان في الحرث الى قوله وكنا لحكمهم شاهدين قال او هما وابليس
اقول هذا القول منقول عن مجاهد وبناه سياق الكلام حيث ذكر ادم وحوا
ومعاملة الشيطان بهما على وجه افصح عن كونه معهما في الجنة او في السماء وسياقه
حيث جعل قوله بعضكم لبعض عدو حالا والتقدير في الاحوال خلاف الاصل قال صاحب
التيسير وهذا الامر وان انتظمهم في كلمة فما كان هبوطهم جملة بل هبط ابليس
حين لعن بدليل قوله تعالى فاهبط وقال له قال اخرج منها مذموما مدحورا وهبوط
ادم وحوا كان بعده بكثير وعلى هذا الاحاجة الى القول بدخول ابليس مرة
اخرى قال عدو اقول وهو المجاوز حده في مكروه صاحبه ماخوذ من التعدي
ثم هو اسم يصلح للواحد والجمع والمذكر والمؤنث قال الله تعالى هم العدو فاحذرهم
وهذا لانه على بناء بعض المصادر قال حال اقول او جملة استينافية بتقدير السوال
وكذا قوله ولكم في الارض مستقر يجوز ان يكون مستانفا وان يكون حالا والحالان
مقدرتان لان تعاديهم واستقرارهم بل وجودهم على الوجه الذي اختار ليس
في حال الهبوط قال متعادين اقول فان قلت تقييد المامور بالمنهي عنه لا يكاد
يتقبل هذا او لي النهي فانك لو قلت لاحد قم ضاحكا وانت تنهاه عن الضحك
ينسب ذلك القول منك الى ما لا ترضاه قلت نعم ان الشان في الامر التكليفي لكنك
لكن الامر ههنا للتكوين كما في كونوا قردة خاسئين وبهذا اندفع ما اورد على

على ما روي عن ابن عباس من ان الحية ايضا من جملة المامورين بالهبوط من
ان الحية ليست من المكلفين قال بتفضيله اقول هذا ظاهر على تقدير
دخول الشيطان تحت الامر بالهبوط واما على تقدير تخصيص الخطاب بادم
وحوا فلا بد من القول بان ذريتهما ايضا مراد بهما كما قال الزمخشري وقد
عرفت ما فيه فتذكر وتدبر قال او استقرار اقول وهذا او فق لقوله
الله الذي جعل لكم الارض قرارا اي موضع قرار قال تمتع اقول هذا بناء
المعنى الاول للمستقر والتفضيل المناسب للمعنى الاول له ما يتمتع به من مرافق
العيش قال وقت الموت اقول رجح هذا الوجه نظرا الى تعلقه بمتاع
اذ لا تمتع بعد الموت فيحتاج الى ان يقال ابتداء يوم القيمة من الموت
لان من مات فقد قامت قيامته او يجعل مقدمة الشيء من جملته ورجح
الزمخشري الوجه الثاني نظرا الى تعلقه بمستقر فان الاستقرار ثابت الى يوم القيمة
لكان الثعير ونظر للفصل صحح لان تعلقه بمتاع مانع ظاهرا عن تفسيره بيوم
القيمة بخلاف تعلقه بمستقر فانه غير مانع عن تفسيره بوقت الموت قال ث
استقبلها اقول يعني انها من تلقيته بمعنى استقبلته لا من تلقيت منه بمعنى تلقنته
كما هو المتبادر من من وانما قطع به لان المترتب عليه الافذ لا لانه مرجح لا
معين بل لان قراءة ابن كثير برفع الكلمات لا تحتمل معنى تلقنته وانما رجحه المترتب
عليه الاخذ والقبول والعمل وساير ما يدخل في استقبال الرجل اعزته واحبابه
فعلى هذا يكون من ربه حالا من كلمات وفي التعبير بالتلقي نكتة لطيفة وهي الايماء
الى ان ادم عليه السلام كان ذلك الوقت في مقام البعد لا للتلقي استقبال
من جاء من بعيد فافهم بقي الشان في تقدير الكلام بالفاء دون الواو قال
ورفع الكلمات اقول والمعنى واحد وذلك لان من الافعال ما يكون اسناده الى

الى الفاعل كاسناده الى المفعول نحو اصبت ونلت ولقيت وبلغت تقول
نالني خير ونلت خيرا واصابني خير واصبت خيرا ولقيني زيد ولقيت زيدا قال تعالى
وقد بلغني الكبر وقد بلغت من الكبر عتيا ومنها تلقيت واذا كان كذلك
فنصب ادم ورفع الكلمات يكون كعكسه قال القرطبي وكان الاصل على هذه القراءة
فتلقت ادم من ربه كلمات لكن لما بعد ما بين المؤنث وفعله حسن حذف
علامة التانيث وهذا الاصل يجري في كل القران والكلام اذا جاء
فعل المؤنث بغير علامة ومنه قولهم حضر القاضي اليوم امراة قال وهي
قوله اقول اخرج ابن المنذر عن ابن عباس رضه وابن جرير عن مجاهد والحسن
وقتادة وهو الصحيح الاول قال وقيل اقول قال عبد الله بن مسعود رضه ان
احب الكلام الى الله تعالى ما قال ابونا ادم عم حين اقترف الخطيئة سبحانك اللهم
وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله الا انت ظلمت نفسي
فاغفر لي فانه لا يغفر الذنوب الا انت قال وعن ابن عباس اقول هذا يوهم
ان لا يكون المذكور سابقا منقولا عنه وقد عرفت ان الاول من القولين
السابقين منقول عنه ايضا قال قال نعم اقول وفي رواية الامام قال بلى
وما ذكره المصنف اولى لان الاستفهام الذي لا جحد فيه يجاب بنعم قال فتاب
عليه اقول لما كان معنى تلقيها استقبالها بالقبول والعمل بها حين علمها رتب
عليه بالفاء قوله فتاب عليه تنبيها على ان قبول القول انما هو بالعمل بموجبه
ومن دقايق نكات الحذف انه قد يكون في الكلام فعل متفرع على الامر او في
معناه فيحذف ويبرز مطاوعه في صورته حيث يذكر كانه متفرع على
ذلك الامر او في معناه بالذات اظهارا لسرعة امتثال المامور بذلك الفعل
ومن ذلك القبيل قوله تعالى فتاب عليه فان قوله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات

كلمات في قوة فامر ادم بالاستغفار فكان اصل الكلام فاستغفر ربه
فتاب عليه وقد يكون ذلك لاظهار ما في المطاوع من الغرابة والخروج عن
العادة في مطاوعته لذلك الفعل والتنبيه على ان ذلك المطاوع وان كان
مترتبا على الفعل المطاوع له بحسب الظاهر لكن ترتبه في الحقيقة على الامر
الذي نشا عنه ذلك الفعل ومن هذا القبيل قوله تعالى فانفجرت وقوله
فانفلق قال وهو الاعتراف اقول قال الراغب التوبة ترك الذنب
على اجمل الوجوه وهي ابلغ ضروب الاعتذار فان الاعتذار على ثلثة
اوجه اما ان يقول المعتذر لم افعل او يقول فعلت لاجل كذا او يقول
فعلت واسات وقد اقلعت ولا رابع لذلك وهذا الاخير هو التوبة
قال والندم اقول قال صاحب التيسير تمام التوبة من العبد بالندم على ما كان
وبترك الذنب الآن وبالعزم على ان لا يعود اليه في مستانف الزمان
وفي مظالم العباد بهذه الاشياء وبارضاء الخصم بايصال حقه اليه باليد
والاعتذار منه باللسان قال وقبول التوبة اقول قال صاحب التيسير
التوبة الرجوع يقال تاب اليه واب واناب رجع وقد تاب العبد الى ربه
اي رجع اليه من ذنبه وتاب الله عليه اي وفقه بالتوبة وقبلها منه قال
الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا هذا للتوفيق على التوبة وقال تعالى فمن تاب
من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه هذا القبول للتوبة وفي هذه الاية تصحيح
لهما قال واكتفى بذكر ادم اقول جواب دخل مقدر تقريره لم قال تاب عليه
ولم يقل تاب عليهما وحوا مشاركة له بالذنب بالاجماع وقد قال لا تقربا
هذه الشجرة وقالا ربنا ظلمنا انفسنا وتقرير الجواب المذكور واضح وقد
يجاب عنه بوجه اخر وهو ان ادم عليه لما خوطب في اول القصة بقوله

اسكن فقصد بالذكر في التلقي فلذلك كملت القصة بذكره وحده وايضا ان
المراءة حرمة ومستورة فاراد الله تعالى الستر بها ولذلك لم يذكرها في
المعصية في قوله وعصى ادم ربه فغوى قال اريد بها الرجوع اقول قصر
حيث قصر وصف تلقي بها على معنى الرجوع فانك قد عرفت انه قد يراد
بها توفيقه تعالى على التوبة وقد اعترف به ايضا حيث قال والذي
يكثر اعانتهم على التوبة فان حاصل التوفيق عليها قال كرر للتاكيد اقول
التكرار في الكلام التام خصوصا بعد الفصل بالاجنبي لمحض التاكيد بعيد جدا
ولذلك عطف الزمخشري عليه ما ذكره من النكتة بالواو فالمص لم يصب في
تغييره الى او وذلك انا نقول نظر المص الى ان تكرير الكلام اذا كان لاصل
المقصود يكون ترديدا لا تاكيدا فان التاكيد فيما اذا لم يقصد فائدة
زائدة الا انه سياتي في تفسير قوله يا بني اسرائيل اذكروا انه تاكيد
وتذكير ما بنا في هذا التوجيه قال لا لاصل المقصود اقول يعني كرر
لكان ما نيط به من زيادة قوله فاما ياتينكم مني هدى الآية فان القصة تعاد
لزيادات تذكر فيها لم تذكر اول مرة ويسمى هذا الاسلوب في البديع بالترديد
فكان حقه ان يقول كرر للتاكيد او للترديد قال ولا يخلدون اقول قال
بعض العلماء قال الى حين فائدة لادم عم ليعلم انه غير باق فيها ومنتقل الى
الجنة التي وعد بالرجوع اليها وهي لغير ادم عم دالة على المعاد واعلم
قال اشعار اقول وجه الاشعار الاتيان بالفاء التعقيبية المؤذنة بكون
الكل في غاية معقبته للاول قال او للتنبيه اقول مدار هذا التنبيه على
ترتب التكليف المذكور على الاهباط ولا دخل فيه لتكرر ذكره لا يقال
لما كان تقديم ذكر تلقي الكلمات مناسبا لفرط الاهتمام بصلاح حاله وفراغ

وفراغ باله والاخبار بقبول توبته والنجاة عن معتوبها صح الى اعادة
ذكر الهبوط لترتب التكليف عليه لانا نقول ما ذكرتم انما يصلح وجها لذكر
الهبوط بعد ذكر تلقي الكلمات عليه فوجها الذكر قبل ذلك مرة اخرى ومنشاء
التكرار مجموع الذكرين فتامل قال ولكنه نسي اقول اعتذار عن طرف ادم
ولا حاجة اليه ههنا لانه ما كان واقفا على المخافة المذكورة وقت ارتكابه
ما ارتكبه قال عزما اقول العزم الثبات على الامر والجزم كمال التيقظ كذا قال
العلامة التفتازاني في تفسير سورة النساء قال وقيل الاول اقول
قائله الجبائي على ما صرح به الامام في التفسير الكبير ورده المص بقوله كما ترى
فانه تعبير واضح عن ضعف ظاهر وذلك ان قوله ولكم في الارض مستقر
يا باه لانه جعل حالا من الهبوط الاول ولا وجه لان يقال اهبطوا
الى السماء الدنيا مقدرين الاستقرار والتمتع في الارض الى حين وايضا
قوله منها في الكل يعود الى الجنة اذ لا ذكر للسماء واما ما قيل ان التوبة
انما صدرت وهو على الارض فلا فساد في ضعفه لتنبيها على الهبوط
الى السماء الدنيا بالفاء ليس بذاك اذ لم يثبت انه عم تاب بعد الهبوط
بل الظاهر من قوله فتلقى حيث عطف على الامر بالهبوط بالفاء التعقيب
الدالة على عدم تراخيه عنه انه عم تاب قبل الهبوط لانه تدريجي
فلو تأخر عنه التوبة لتأخر عن الامر المذكور زمانا فالوجه الظاهر ان
الامر بالاول كان عند المخالفة فتابا بعده واعتقدا ان الامر بالهبوط
قد زال بتوبتهما فامرا به ثانيا ليتبين لهما انه ليس للزلة بل لتحقيق
قوله اني جاعل في الارض خليفة وقد اشير الى هذا حيث عطف
قوله وقلنا اهبطوا على قوله فازلهما بالواو دون الفاء فانه لو كان كذلك

لان وقوع المخافة المذكورة غير معلوم وقت ارتكابه منه

الامر المنزلة لمكان المناسبة عطف عليه بالفاء التوزيعية **قال** ولا لكنا لا يستدعي
اقول اي لكونه تاكيدا في المعنى لا يستدعي اجتماعهم على الهبوط في زمان واحد
فان شان التاكيد تقوية ما يفيده الاول لا افادة امر جديد اقول كانه
راي في تضاعيف الكلام ما يشير الى عدم اجتماع المأمورين بالهبوط عليه
في زمان واحد والا فلا احتياج ولا رواج وما ينبني عليه من الحمل على
التاكيد المعنوي ليستوي ما الذي راه ثم لا بد لهذا التاويل من ان قال
ان ابليس من جملة المأمورين بالهبوط ثم قال ما كان هبوطهم جملة بل هبط
ابليس حين لعن وقد ذكرناه فيما سبق ثم ههنا شيء وهو ان تعليله
ههنا ينافي ما نقله من تفسير قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون من انه اكد
بالكل للاحاطة وباجمعين للدلالة على انهم سجدوا مجتمعين دفعة فانه
صريح في ان التاكيد يفيد مع التقوية امرا جديدا وهو معنى الاجتماع في زمان
واحد نظرا الى ماخذ الاشتقاق **قال** فاما ياتينكم **اقول** كثر مجيء مثل هذا
التركيب في القران فاما نذهبن وانا ننزعنك وقال المهدوي اما هي
ان التي للشرط زيدت عليها ما للتوكيد في الفعل ولو سقطت يعني ما لم يدخل
النون فما توكد اول الكلام والنون توكد اخره وقال ابن عطية دخلت
ما مؤكدة ليصح دخول النون المشددة فهي تشابه لام القسم التي تجيء لمجيء
النون وقال ابو حيان كون النون لازمة لفعل الشرط اذا وصلت ان
بما قول المبرد والزجاج واما سيبويه والفارسي وجماعة فجوزوا حذف
النون في الكلام اذا وصلت ان بما وان كان الاحسن اثباتها ولم
يخصوا ذلك بضرورة الشعر كما ذهب اليه المبرد والزجاج فقول المصنف لكن
حسن تاكيد الفعل بالنون ترجيح لمذهب سيبويه **قال** جواب الشرط الاول

الاول **اقول** وقال ابن عطية بين هذا شرطا وان كان ظاهره شرطا الا ترى انه لا
لكونها في التيسير وقال الشيخ الامام نجم الدين وجه تصحيح هذين الكلامين مع توجيه
العربية على وجهها وحقيقتها ان الشرط والمشروط قد يكون وقد لا يكون و
اتيان الهدى كان مما يكون لا محالة لكن ليس هذا البناء شرطا اخر عليه وايراد
جواب بعدهما المشروط الا مما يكون من بعضهم ولا يكون من بعضهم فكان مقتضى الشرط
في ذلك لا في هذا فتوزن الاول وتعلق الا بالشرط وتوزن سيأتيكم مني
كتاب هاد ورسول هاد ومتى اتاكم ذلك فمن تبعه فلا خوف عليه ولا حزن وقيل
الجزاء الاخير جواب للشرطين جميعا كما في قوله تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته وان
الله تواب حكيم ثم قال ولولا فضل الله عليكم ورحمته وان الله رؤف رحيم ولم يجئ
له جواب ثم قال ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من احد ابدا فكان هذا جوابا
للكل **قال** مني **اقول** متعلق بياتينكم اتى بضمير المتكلم الخاص به اشعارا بان الهدى
لا يكون الا منه والخير كله منه **قال** وانما جيء **اقول** المفهوم منه ان ما يحتمل في نفسه
غير واجب عقلا من مواضع ان فعلى هذا يكون ان في قوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا
في موضعها فلا يتم ما ذكر ثم مثل ان تصدير الشرطية بان التي للشك والحال يقتضي
اذا للوجوب للتهكم بهم او خطابهم على حسب ظنهم **قال** واتيان الهدى **اقول**
يعني الهدى الخاص وهو بارسال الرسل وانزال الكتب فلا رد في قوله غير واجب
عقلا للمعتزلة لانهم لا يقولون بوجوب ذلك الهدى **قال** لفظ الهدى **اقول**
جعل الهدى اولا بمنزلة الامام المتبع المقتدى به ثم ذكر مضافا الى نفسه
وفي اضافته الى نفسه من التعظيم ما لا يكون لو اتى به معرفا باللام وان
كان ذلك سبيل ما يكون نكرة ثم يعاد فكيف لو اكتفى عنه بالضمير ومن
هنا ظهر وجه وجيه للعدول عن الضمير ولا حاجة الى استخراج وجه كما

لا اصل الثابع وسوان النكرة اذا اعيدت معرفة تكون عين الاولى قال فلا
خوف عليهم اقول قدم انتفاء الخوف على انتفاء الحزن لان انتفاء الخوف
فيما سوات اكثر من انتفاء الحزن على ما فات ولذلك ابرزت جملته مصدرة
بالنكرة التي هي ادخل في باب النفي وابرزت الثانية مصدرة بالمعرفة
وفي قوله ولا هم يحزنون اشارة الى اختصاصهم بانتفاء الحزن وان غيرهم
يحزن والظاهر عموم نفي الخوف والحزن عنهم لكن يخص بما بعد الدنيا لانه
قد يلحق المؤمن الخوف والحزن في الدنيا فلا يمكن الحمل على العموم قال
فالخوف اقول الخوف غم يلحق الانسان لتوقع مكروه عن امارة مظنونة او
معلومة ضد الامن ويستعمل في الامور الدينية والدنياوية والحزن غم
يلحقه لمكروه واقع اصله غلظ الهم ضد الفرح وفي التيسير قيل الخوف استشعار
غم لفقد مطلوب والحزن استشعار غم لفوت محبوب قال تعالى خبرا عن
يعقوب عم اني ليحزنني ان تذهبوا به واخاف ان ياكله الذئب وقيل
اي فلا خوف عليهم من الضلالة في الدنيا ولا حزن الشقاوة في العقبى
قال تعالى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى قال وابلغه اقول لان نفي
الخوف كناية عن نفي العقاب ونفي الحزن كناية عن اثبات الثواب وهي
ابلغ من التصريح واكد لما تقرر في موضعه من ان اثبات الشيء ببينة
قال وقرئ هديّ اقول قراءة الجحدري وابن ابي اسحق بابدال الالف
الساكنة ياء وادغامها في الياء وهي لغة هذيل يقولون هديّ وعصيّ
وما اشبههما وانشد النحويون لابي ذويب يرثي بنيه ٭ سبقوا هويّ
واعنقوا لهواهم ٭ فتخرموا ولكل جنب مصرع ٭ قال النحاس وعلة هذه
اللغة عند الخليل وسيبويه ان ياء الاضافة من شانها ان يكسر ما قبلها فلما

لم يجز في هذا الوزن كسر الالف الساكنة ابدلت ياء وادغمت في
الياء قال بالفتح اقول قراءة الزهري والحسن وعيسى بن عمرو وابن
ابي اسحق ويعقوب فلا خوف بفتح الفاء على التبرئة والاختيار عند
النحويين الرفع والتنوين على الابتداء لان الثاني معرفة لا يكون فيه الا الرفع
لان لا لا تعمل في معرفة فاختاروا في الاول الرفع ايضا ليكون الكلام
من وجه واحد ويجوز ان يكون لا في قولك فلا خوف بمعنى ليس قال
قسيم له اقول هو ابلغ من قوله ومن لم يتبع هداي وان كان نقيضه اللفظي
يقتضيه لان نفي الشيء يكون بوصف عدم القابلية لخلقه وغفلته وتعمد
تركه فابرز التقسيم في صورة ثبوتية منزلة لبيان الاحتمالات التي تنتظمها
النفي فافهم قال اصحاب النار اقول اي سكان جهنم جمع صحب وصحب جمع صاحب
فهو جمع الجمع ونظيره الاشهاد والانصار والصحبة في معنى الوصلة فسموا اصحابها
لاتصالهم بها وبقائهم فيها قال فيكون الفعلان اقول وانما جمع بينهما
لتوتر القبايح منهم وتكرير القبايح منهم قال العلامة اقول يقول العرب بيني وبين
فلان اية اي علامة ومن ذلك قوله تعالى ان اية ملكه وسميت اية القرآن
بها لانها علامة لانقطاع كلام عن كلام وانفصاله قاله القرطبي وقيل
سميت لانها جماعة حروف من القرآن وطائفة منه كما يقال خرج القوم بآيتهم
اي بجماعتهم اقول وبهذا اعلم ان اطلاق الاية على طائفة من كلمات القرآن
ليس لكونها علامة كما اطلاقها للمصنوعات بل لكونها جماعة حروف من القرآن و
ظهر ان المصنف يصيب في عطف قوله ولكل طائفة على قوله للمصنوعات قال من اي
اقول بمعنى علامة بينة او منازل وهي البيت لانها منزل ياوي اليه القاري قال
واصلها آيية اقول اختلف النحويون في اصل اية فقال سيبويه ايية على فعلة

مثل اكمة ونحوه فلما تحركت الياء وانفتح ما قبلها انقلبت الفا فصارت اية
بهمزه بعدها مدة وقال الكسائي اصلها آيية على وزن فاعلة مثل آمنة
فقلبت الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها ثم حذفت لالتباسها بالجمع
وقال الفراء اصلها ايّة بتشديد الياء الاولى فقلبت الفا كراهة
التشديد فصارت اية ورجح المص قول الفراء لقلة التصرف فيه واخر
قول الكسائي لما فيه من كثرة التصرف قال على غير القياس اقول لان حرف
العلة ساكنة فكان ذلك ابدالا لا اعلالا بخلاف ما في الكسائي فانه على القياس
لتحرك حرف العلة وانفتاح ما قبلها فيستثقل فيه نظرا لان حكم اليائين اذا
اجتمعا في مثل هذا ان تقلب الثانية لقربها من الطرف ولا يذهب عليك ان
ما ذكر من شرط الاعلال مفقود في الثانية قال تخفيفا اقول قال ابو البقاء
القياس ان يدغم فيقال اية مثل دابة الا انها خففت كتخفيف كينونة
في كينونة وهذا ضعيف لان التخفيف في ذلك لطول الكلمة قال
والمعقول اقول ويأباه التكذيب ظاهرا لان محل التصديق والتكذيب
الخبر ولذلك اخره وانما قلنا ظاهرا اذ يمكن التاويل بتنزيل الدلالة
العقلية منزلة الدلالة اللفظية قال وقد تمسكت الحشوية اقول المذكور
في الكتب الكلامية انه لا يجوز على الانبياء عليهم السلام الكفر وتعمد الكذب
في التبليغ ولم يعرف في ذلك مخالف واما غيرهما فالكباير يمتنع صدورها
عنهم عمدا بعد النبوة عند الجمهور من المحققين والائمة ولم يخالف فيه
الا الحشوية واما صدورها عنهم سهوا او على سبيل الخطاء في التاويل بعد النبوة
فجوزه الاكثرون والمختار خلافه واما قبل النبوة فقال الجمهور اي اكثر
اصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة وقال الاكثر من

المعتزلة يمتنع واما صدور الصغاير عمدا فجوزه الجمهور الا الجبائي واما
صدورها سهوا فجائز اتفاقا الا الصغاير الخسيسة وهي ما يلحق فاعلها بالاراذل
والسفلة ويحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة كسرقة حبة او لقمة وقال
الجاحظ يجوز ان يصدر عنهم غير الصغاير الخسيسة سهوا بشرط ان ينبهوا عليه
فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير من المتاخرين من المعتزلة كالنظام والاصم وجعفر
بن بشر وبه اخذ معاشر الاشاعرة وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة
ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطاء في التاويل بل هم مبرؤن عنها باسرها
قبل الوحي فكيف بعده وانما قلنا المذكور في الكتب الكلامية لان المذكور في
الكتب التفاسير يخالفه في بعض المواضع ذكر الامام القرطبي في تفسيره ان عصمتهم
عن الكباير وعن كل رذيلة فيها شين ونقص مجمع عليه وقال جمهور من الفقهاء
مالك وابو حنيفة والشافعي انهم معصومون من الصغاير كلها كعصمتهم من الكباير
باجمعها وقال الاستاد ابو اسحق الاسفرائني واختلفوا في الصغاير والذي
عليه الاكثر ان ذلك غير جائز عليهم وصار بعضهم الى تجويزها ولا اصل لهذه
المقالة قال على عدم عصمة الانبياء ء م اقول يعني عن الكباير بعد النبوة
لما عرفت من ان الخلاف المنسوب الى الحشوية انما هو في ذلك وللجمهور القائلين
بجواز صدور الصغاير عنهم عمدا بعد النبوة تمسك بهذه القصة قال كان
نبيا اقول هذا على ما استنبط بعض العلماء بنبوة ادم ء م قبل اسكانه الجنة
من قوله قال يا ادم انبئهم باسمائهم الاية قال وارتكب المنهي عنه اقول حيث
اكل من الشجرة التي نهي عن القرب منها بقوله ولا تقربا هذه الشجرة قال والمرتكب
عاص اقول يعني هذا على ان يكون النهي المذكور تحريميا كما هو المتبادر عند
الاطلاق قال جعل بارتكابه اقول يعني ان قوله تعالى فتكونا من الظالمين

من اصحابنا

على تقدير الاكل من تلك الشجره وقد تحقق منه الاكل فثبت كونه من الظالمين
قال والظالم ملعون اقول فيه من الافراط في الجراءه ما لا يخفى و
لذلك عدل عنه الشريف في شرح المواقف اي قوله والظلم ذنب
الا انه توبيط اذ لا يتم به التوبيب فان المدعى عدم العصمة عن الكبيرة
لا عدم العصمة عن مطلق الذنب قال لقوله تع اقول تمسك بظاهره
والمراد بالظلم ههنا الكفر والشرك حملا للمطلق على الكامل قال العصيان
والنهي اقول وتمام هذا الوجه بقولهم والعصيان من الكباير بدليل قوله
تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والغواية تؤكد ذلك لانها
اتباع الشيطان لقوله تع الا من اتبعك من الغاوين ولا دلالة في الاية
المذكوره على ان العصيان مطلقا من الكباير قال عن الذنب اقول
قد عرفت ان الكلام في الكبيره بخصوصها لا مطلق الذنب فالتوبيب
غير تام الا اذا كان الاستدلال من طرف الجمهور قال لو لم يذنب
اقول كان حقه ان يقول لو لم يرتكب كبيرة ليتم التوبيب ذكر في شرح
المواقف السادس فازلهما الشيطان عنها واخرجهما مما كانا فيه واستحقاق
الاخراج بسبب ازلال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيره قال لم يكن
نبيا ح اقول كيف انه بدعي في الجنة وهي ليست بدار تكليف كانبيا
بعوثا بالتبليغ الاحكام وهل كان الاجتبا والنبوه الا بعد تلك القضية
بدلالة قوله فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه فان كلمة ثم للتراخي والمهلة
قال مطالب بالبيان اقول والخطابات الواقعة قبل تلك
القضية لا تدل على نبوته اذ يحتمل ان يكون بالالهام وعلى
تقدير كونه كلاما منطوقا لا بد من بيان اختصاصه بالانبياء ع م

ع م واني ذلك قال للتنزيه اقول هذا على خلاف ما اختاره نفسه
فيما سبق حيث قطع بكونه للتحريم ويشهد له المبالغات التي تنبهنا عليه قال
ظالما وخاسرا اقول جواب عن الثاني والى مس قال بترك الاول
اقول هذا جواب عن استدلال الجمهور وفي جواب الحشوية يكفي منع كون
سبب الظلم والخسران كبيره قال لما فات عنه اقول يعني لا دلالة فيه على
ارتكابه الكبيره قال ووفاء اقول يعني ان الخروج والهبوط لم يقع
جزاء للزلة بل وفاء لعهد الخلافة وقد بينا ذلك فيما سبق قال ناسيا
اقول قال القرطبي وهو الصحيح لاخبار الله تعالى في كتابه بذلك حتما وجزما
فقال ولقد عهدنا الى ادم من قبل فنسي ولم نجد له عزما ثم قال ان اول
من اكل من الشجره حواء باغواء ابليس اياها فلما قالت حوا لادم ع م انكر
عليها وذكر العهد فالح بعد ابليس على حوا والحت حوا على ادم ع م الى
ان قالت انا اكل قبلك حتى ان اصابني شيء سلمت انت فاكلت
فلم يضرها فاتت ادم ع م فقالت كل فاني قد اكلت فلم تضرني فاكل
فبدت لهما سوآتهما وحصلا في حكم الذنب لقوله عز وجل ولا تقربا هذه
الشجره فجمعهما في النهي فلذلك لم ينزل بهما العقوبة حتى وجد المنهي عنه منهما
جميعا وخفي هذا المعنى على ادم ع م فطمع ونسي هذا الحكم وهو معنى قوله تع
ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما وقيل نسي قوله
ان هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى والله اعلم قال فنسي
اقول وما في الكشاف مما يدل على ان النسبة الى نسيان العهد وعدم
العزيمة ينافي كون الصادر عنه ع م صغيره ليس بذاك كما لا يخفى قال ولكنه
عوتب اقول جواب عما قيل ان النسيان لا يؤاخذ به ولا يليق صاحبه

اسم العصيان و قد اخذ هو به و وصف انه عصى و غوى و يحتمل
الجواب ان النسيان كان في حق غيره عم عذرا و هو عوتب بذلك
و لم يعذر به لانه عم لم يكن امتحن بانواع مختلفة يتعذر عليه وجه
الحفظ في ذلك و انما امتحن بالانتهاء عن شجرة واحدة بالاشارة
اليها فجاز ان لا يعذر في مثله و غيره لما امتحن باشغال كثيرة يتعذر عليهم التحفظ
فعذروا بها و كذا في شرعنا انما يعذر الانسان بالنسيان فيما يكثر به
النوازل الا ترى انه يعذر بالسلام في الصلوة و ترك التسمية في
الذبيحة و الاكل و الشرب في الصوم و لا يعذر بالاكل في الصلوة و الجماع
في الحج لهذا قال و لعله وان حط اقول يعني انه جائز اخذ الاخيار
و معاتبة الكبار بالامر الخفيف اليسير الذي لا يؤخذ بمثله غيره لكثرة
نعم الله تعالى و عظم منته عليهم كما اوعد وابتغاء عفته العذاب على ما كان لغيرهم
و هو كحال يونس النبي عم فارق قومه لما عاين من المناكير فيهم و فعله من غيره
احد ما يوصف به و كذا عوتب نبينا عم بما خطر بباله من توبيب رؤساء
الكفرة اشفاقا عليهم و حرصا على اسلامهم و يعد ذلك من غيره من خصال
الخير و لقد احسن الجنيد حيث قال حسنات الابرار سيئات المقربين فانه قد
يؤاخذ الوزير بما يثاب عليه السائس قال بلاء اقول يعني البلاء بالبلاء
البلاء و قال الامام القشيري ليس كل احد اهلا للبلاء و ان البلاء لارباب الولاء
فاما الاجانب فيتجاوز عنهم و يخلي سبيلهم لا لكرامة محلهم و لكن لحقارة قدرهم
قال او ادى اقول عطف على قوله عوتب اشارة الى جواب اخر عن السؤال
المذكور انفا قال دون المؤاخذة اقول و يعضد ذلك ترك التنويع في قوله
تعالى و قلنا اهبطوا و قد اشرنا الى ذلك فيما سبق قال على الجهل بانه اقول

اقول لا حاجة الى هذا القيد في التمثيل بل لا وجه له عند التحقيق كما لا يخفى
قال انه باطل اقول يعني الحمل على النسيان و هذا وجه اخر لمن قال
انه بعد ذلك و حمل النسيان على نسيان تعنيع و توبيره ان عدوه
قد ذكره و لو كان ناسيا حيث قال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة و قاسمهما
فدلاهما بغرور و لو كان نسيان ذكر لما اعتبر بالقسم قال ليس فيهما ما يدل
اقول نعم ليس فيهما ما يدل عليه الا ان في عقبهما ما يدل عليه و هو قوله تعالى
فدلاهما بغرور اي بما غرهما به من القسم و الفاء نص في التعقيب بلا تراخ
قال فحل الطبع عليه اقول كان هذا احد الغافل لما فهم من قوله تعالى فازلهما الشيطان
عنها من كون الباعث ازلال الشيطان و اضلاله الا انه تدارك بتقديم مقدمة
قائلة ان مقاله اورث فيه ميلا طبيعيا يعني ان مقاله و ان لم يكن محدثا للازلال
في الحال لكنه صار معدا له مفضيا اليه في المال قال بسبب اجتهاد اقول مبنى
هذا الجواب على حمل النسيان على المجاز كما في قوله تعالى نسوا الله فنسيهم و لا يخفى
ضعفه فان النسيان حقيقة زوال الذكر و يؤيد هذا الحقيقة قوله تعالى و لم نجد له
عزما و هو القصد وضعا قال الخطاء فيه اقول اي في دليله و لذلك عوتب
فان الخطاء في الحكم معفو من المجتهد قال للتنزيه اقول قال ابن الجوزي و هذا
و ان كانت مسئلة من اصول الفقه فقد سقط ذلك ههنا بقوله تعالى فتكونا
من الظالمين فقرن النهي بالوعيد و كذلك قوله تعالى فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى
لا يقال هذا المحقق للخطاء في الدليل فيكون مقويا للنقض لانه افراط في سوء
الظن بشأن ادم عم قال ابو امامة لو ان احلام بني ادم منذ خلق الله تعالى
الخلق الى يوم القيمة وضعت في كفة الميزان و وضع حلم ادم عم في كفة اخرى
لرجحهم انتهى و هل يرضى عاقل ان يكون من شانه هذا اغفالا لا يشتبه على

قال النووي في قول الامام ... هذا عموم قد يتجه من ادم عم و قد يكون الخطاء ...
... عند الاصول ... الا انه ... فيه عادة ... و نقلا ... الا الانبياء عم
منه رحمه

مثلنا **قال** او الاشاره **اقول** عطف على النهي يعني ظن ان الاشارة
الى فرد معين وهي لشجرة ذلك النوع قال القرطبي قال قوم اكل من غير
التي اشير اليها فلم يتناول النهي واقعا على جميع جنسها كان ابليس غره بالظاهر
وهذا القول ليس بصحيح **قال** وانما جرى **اقول** وهذا جواب آخر ذكره صاحب
التيسير حيث قال والثالث انه عوتب بالذي يجوز ابتداء المحنة به
ولمثله خلقه حيث قال تعالى اني جاعل في الارض خليفة لكنه يكثر به
عوتب خلقه لتقديم اصابه وابتلائه على محنته وبلائه وقال تعالى وبلوناهم
بالحسنات والسيئات ثم في ذلك ابلغ زجر لغيره وفيه تعظيم خطر الذنوب
في القلوب فان ابا البشر والمخصوص بالخلافة وسجدة الملائكة والتخصيص
بالعلم عوتب بهذا القدر من الزلل ليعلم انه ليس في امر الله هوادة ولا
في حكمه محاباة فيكونوا ابدا على حذر وخيفة ويلجؤون اليه بالعصمة عما
يوجب المقت والعقوبة وهذا ما اختاره الشريف في الكشاف وانه جواب
مستقل الا ان المص جعله من تتمة الجواب الرابع ذكره دفعا لمقدر وكانه
لم يجعل الخطاء في الاجتهاد دون على الخطاء في الدليل والا فاقرره من السؤال
ههنا غير متجه لما عرفت من ان خطاء المجتهد في الدليل غير معفو **قال**
على ان الجنة الخ **اقول** هذا تصريح بما اشار اليه فيما سبق بالتعبير
عن قول المنكر له بالزعم من انه مردود **قال** دايم **اقول** مبنى
هذا على ان يكون وضع الخلود بالدوام وقد رده فيما سبق فقد يكون
وكون المراد به ههنا الدوام بدلالة ساير الآيات والاحاديث لا يبطل
نصاب الدلالة كما لا يخفى **قال** اخبار بالغيب معجز **اقول** اما انه
اخبار بالغيب فمسلم لانه عم لم يمارس شيئا من الكتب السالفة ولم

ولم يختلط باهلها وهذا القيد الذي قد اهمله المص ولا بد من ملاحظته
في كون ما ذكر اخبارا بالغيب واما انه معجز فبناه على ان يكون الاخبار
بالغيب من خصايص الانبياء عم وهذا غير مسلم الا على اصل المنكرين
لصدور خوارق العادات عن غير الانبياء عم هذا الكلام في تفسير قوله
ولن تفعلوا فتذكر **قال** اي لا د يعقوب **اقول** يعني ان الابن وان كان
مختصا بالولد الذكر في اللغة لكنه اذا اضيف وقيل بنو فلان يعم الذكور
والاناث وهذا عرف طار على اللغة فيكون بني اسرائيل بمعنى اولاد
اسرائيل **قال** من البناء **اقول** وهو وضع الشيء على الشيء فالابن
فرع الاب وهو موضوع عليه **قال** ينسب **اقول** اراد نسبة البنوة
بخصوصها لا مطلق النسبة وينادي على ذلك تعليله بقوله ولذلك
وفي المثال المذكور الحرب منسوب بذلك الى الموصوف بابن الحرب فمن
قال فيه اشاره الى ان المراد من النسبة بين الصانع والمصنوع اعم
من ان يكون باضافة الاب الى الاول او بالعكس والا فهذا المثال
من قبيل نسبة الصانع الى المصنوع لا عكسه الذي يتخايل من ظاهر العبارة
فقد سهى كما لا يخفى **قال** وبنت فكر **اقول** هذا من قبيل المنسوب الى
الاله الا ان النسبة اليها مجازية فالانتساب في الحقيقة الى المفكر فلذلك
عطفه على ما هو مثال للمنسوب الى الصانع **قال** لقب **اقول** يعني علم
يمدح بملاحظة الاصل فينتظم على التعبير الآتي ايضا **قال** بالعبرية **اقول**
بدل عبارة الكشاف ومن ذهب نسخه نظرا الى ان التعبير الواقع بالعبرية
لا بالعبرانية ونظر صاحب الكشاف الى ان المهم بيان كون التعبير المنادى
في نسخه فان كون التعبير الواقع ههنا بالعبرية غني عن البيان ونظره

قال صاحب التيسير واصله بنين وهو جمع ابن وسقطت النون للاضافة والبنون اسم للذكور والاناث من الاولاد اذا جمعوا الرجال يجمع الذكور والاناث اذا اجتمعوا

على صيغة الجمع

قال القرطبي وهو مشتق من البناء

اراد نسبة الابن الى ابيه

اراد نسبة الولادة لا نسبة الاضافة وبناء كر

يتضمن الانتساب الى المنكر

اولي قال عبد الله اقول قال ابن عباس رضي الله عنه بالعبرانية هو عبد
وايل هو الله قال بالتفكر اقول يعني ان المذكور امر من الذكر الذي هو
مضموم الذال وهو بالقلب خاصة وهو الحفظ الذي يضاد النسيان
امر بذكر النعم وكان المطلوب القيام بشكرها اياه اي انها نعم من النعم
الجسام التي لا مانع للعاقل عن القيام بشكرها الا الغفلة عنها وكونها
منع الدفعة قال المقرو القيام بشكرها عطفا على التفكر فيها كانه ادرج
في معنى الذكر وفيه من التكلف ما لا يخفى قال النعم اقول وهي اسم للشي
المنعم به اضافها الى ذاته اولا في قوله نعمتي ثم اسنده اليه بقوله انعمت
تعظيما لها ثم قيدها بهم تهز الهم وحثا لطباعهم المجبولة على حبها على القيام
بشكرها وما ذكره من ان الانسان غيور الى انما يصلح وجها لعدم
تقييدها بغيرهم وهو بمعزل عن المقام فانه انما يتمل الاطلاق والتقييد بهم
لا التقييد بغيرهم وبما عرفت ان المراد طلب الشكر لا الذكر مطلقا ولا
على نعمة الغير قيل ازاد بها فان قلت اليس توصيفها بالتي انعمت
عليكم يقتضي سبوح عليهم اياها قلت نعم ولذلك خص الخطاب باهل العلم
والكتاب على ما ذكر فيما سبق قال على اباءهم اقول باعتبار انها ايضا
انعام في حقهم فان الانعام على الاباء انعام في حق الابناء بالواسطة
ولا يخرج بذلك عن كونه انعاما حقيقة في حقهم حتى يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز فيحتاج في دفعه الى ارتكاب حذف او اعتبار معنى جامع كما توهم
قال ما النعم اقول عبارة الكشاف النعم به ولا يخفى مزيتها لتضمنها الاشارة
الى حذف العايد الى الموصول قال عن الانجاء اقول ثم يذكرها هو اعظم
النعم في حقهم وهو انه جعل منهم الانبياء وانزل عليهم الكتب والمن والسلوى

والانعام ايصال الاحسان الى الغير بشرط الكون ناطقا فلا يقال انعم فلان على فرسه من الكواشي

والسلوى قال اوفوا بعهدي اقول اوفيت بالشي وفيت في اتمامه
ووفيت مخففا ايضا اتممته وقيل الايفاء ضد الغدر والغدر الترك والعهد
حفظ الشي ومراعاته حالا فحالا قال الخليل اصله الاحتفاظ بالشي و
اجداد العهد به وسمي الموثق عهدا للزوم مراعاته وعهد فلان الى فلان بعهد
اي القاه اليه واوصاه بحفظه والمعنى راعوا واتموا العهد الذي عاهدتكم
او عاهدتموني بامتثال امري بالايمان والطاعة قال اوف بعهدكم
اقول وهو ترتيب لجزائها وعدهم على ذلك الايفاء سماه عهدا على
سبيل المقابلة ابرزه في صورة المشروط الملتزم به وانجزام اوف
على جواب الامر وهل ضمن الامر معنى الشرط فانجزم او نابت عن الشرط
اوحذفت جملة قولان قال يضاف الى المواعد اقول لانه نسبة بينهما
بمنزلة مصدر مضاف تارة الى الفاعل وتارة الى المفعول فان فسر الايفاء
باتمام العهد يكون الاضافة الى المفعول في الموضعين وهو مختار المفسرين
وان فسر بمراعاته يكون الاضافة الاولى الى الفاعل وهو مختار الزمخشري
وتبعه المص تحقيق الايفاء في ان الفاعل هو الموفي فان اضيف اليه مثل
اوفيت بعهدك فالى المفعول كما في الآية من العهدين من قبيل المضاف الى
المفعول ولا يستقيم غير هذا اذ لا معنى لقولك اوفي انت بما عاهدت عليه غيرك
فقول المص لعل الاول مضاف الى الفاعل والثاني الى المفعول محل نظر فقد قصر
في امعان النظر واذعان الخبر حيث قصر معنى الايفاء على الاتمام وبنى
الكلام على معناه الاخر قال بنصب الدلائل اقول اشارة الى ما قاله
ابو منصور عهد الله على خلقه على وجهين عهد خلقة لما جعل في خلقة كل
احد دلايل تدل على معرفته وتوحيده وانه لم يخلقه للعبث ولم يتركه سدى وعهد

رسالة على السنة الرسل قال الله تعالى اني معكم لئن اقمتم الصلوة واتيتم الزكوة
وامنتم برسلي وعزرتموهم واقرضتم الله قرضا حسنا وقوله تعالى اوف بعهدكم
وهو قوله تعالى لاكفرن عنكم سيئاتكم ولادخلنكم جنات تجري من تحتها الانهار
قال وللوفاء بهما اقول كان الظاهر ان يقال وللوفاء بها اذ تعدد العهد
اعتباري وتعدد الوفاء حقيقي فهو اولى بالاعتبار وايضا تفصيله
الاتي بقوله الوفاء منا بناه على تعدد الايفاء لا على تعدد العهد قال
واخرها منا اقول اشارة الى ما قال القشيري اوفوا بعهدي في
دار المحنة على بساط الخدمة بشد نطاق الطاعة وبذل الوسع والاستطاعة
اوف بعهدكم في دار التوبة على بساط الوصلة بادامة الانس والرؤية
اقول كانه قيل اوفوا بعهدي باتمام الخدمة المجاهدة في دار
النوبة اوف بعهدكم بدوام المشاهدة في دار التوبة قال عن ابن عباس رضي
اقول قال ابن عباس رضي كان عهد الى بني اسرائيل على لسان موسى عم اني باعث
من بني اسمعيل نبيا امياً فمن اتبعه وصدق بالنور الذي يأتي به غفرت
له ذنبه وادخلته الجنة وجعلت له اجرين اثنين فذكرهم ذلك بهذه
الاية قال بالاستقامة على الطريق المستقيم اقول فيتم جميع اوامره ونواهيه
ووصاياه فيدخل في ذلك ذكر محمد عليه السلام الذي في التورية وغيره
وقال القرطبي وهذا قول الجمهور وهو الصحيح قال وقيل كلاهما اقول هذا ما
اشار اليه الزمخشري ثانيا حيث قال ومعناه اوفوا بعهدي واوفوا
بما عاهدتموني عليه من الايمان والطاعة قال والتزام اقول اتحد في البين
وكان الظاهر تركه او تقديمه على الايمان تنبيها على ان الالتزام كاف
في الطاعة اذا افتقدت الاستطاعة بخلاف الايمان فانه تصديق قلبي

وهذا ظاهر وان خفي على بعض الناظرين في هذا الكتاب حتى اعترض ههنا وما في
الاشي مجاب والله اعلم بالصواب قال لانه قد يكون من الحديث
وقد يكون من غيره اقول هذا على وفق ما ذكره في تفسير سورة الانعام
على ما نقلناه انفا من ان المضاف اليه في الاضافة بمعنى من لا يلزم ان
يكون جنس المضاف بل قد يكون الامر بالعكس وقد عرفت انه على خلاف المشهور
فلا وجه للاعتراض عليه بانه مخالف لما في شرح الرضي من اشتراط كون المضاف
اليه جنس المضاف في الاضافة بمعنى من قال ميلا الى جانب المعنى اقول
بقي ههنا شيء وهو ان المتبادر من كلمة التبعيض اعني لفظ من هو التبعيضية
بمعنى الجزء لا بمعنى الجزئي ومن المتصدين لتحشية هذا الكتاب من اورده
بعينه في حاشيته غافلا عن انه كلام المحشي الفاضل قيل لا راي صاحب
الكشاف ان بين الكل وجزئه ملابسة تصحح دخول من التبعيضية جوز ان يكون
اضافة الجزء الى كله اضافة بمعنى من التبعيضية صرح بذلك في سورة لقمان في
تفسير قوله تعالى ومن الناس من يشتري لهو الحديث وانما ذهب الى تجويز ان
يكون الاضافة بمعنى من التبعيضية ولم يجزم بذلك كما جزم ابن الحاجب في
اضافة المظروف الى الظرف بانه بمعنى في لان في اضافة الجزء الى كله يصح
تقدير اللام كما يصح تقدير من التبعيضية فانه يصح ان يقال يد لزيد كما يصح ان
يقال يد من زيد بخلاف ضرب اليوم فانه يقال ضرب في اليوم ولا يقال ضرب
لليوم وايضا في الاية يجوز تقدير من البيانية على ان يكون المراد بالحديث
مطلقه الذي يصدق على اللهو وغيره فلذلك قال ويجوز ان يكون من
تبعيضية ولا يخفى ان في اضافة الجزء الى كله علاقة الجزئية معتبرة
مرادة للقائل فالظاهر ان يقدر في اضافة كلها من جزء الى كله من التبعيضية

المبتدأ ولهذه العلاقة وهذا هو ملاحظة من قال ان كلاً هو جزء من الشيء فاضافته اليه بمعنى من كانها زوجاته **قال** لانها نزلت بمكة **اقول** مدار التعليل على نزولها مرة بمكة واخرى بالمدينة ولهذا اقتصر عليه المص واما انه نزولها بمكة حين فرضت الصلوة ونزولها بالمدينة حين حولت القبلة فخارجة عن حيز الاعتبار هنا فالمحشي الفاضل لم يصب في بيانهما بالتفسير المفصح عن كونهما مرادين هنا بقي هنا شيء وهو ان المكي في مصطلح القوم ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها ولا دخل في ذلك لخصوصية ما نزل فيه على ما صرح به الامام القرطبي في تفسير سورة المائدة فكان حق المص ان يقول في التعليل لانها نزلت مرة قبل الهجرة واخرى بعدها كيلا يتضمن الكلام زيادة لا حاجة اليها في المقام بل فيها ايهام ما لا تحته له وهو ان يكون لخصوصية المنزل فيه مدخل في المكي والمدني **قال** بل هي اول سورة نزلت **اقول** لا متمسك فيه لمن قال انها مكية فقط اذ لا مدفع فيه لاحتمال نزولها مرة اخرى بعد الهجرة وقد رواه بعضهم ومن قال انه قول البعض فلا يثبت به النزول والاصل عدم تكرره لم يدر ان ذلك البعض قاله رواية لا دراية اذ لا دخل للرأي في مثل هذا ومراد الامام البيضاوي من قوله وقد صح انها مكية انه قد ثبت نزولها قبل الهجرة واما انها لم ينزل مرة اخرى بعدها حتى يكون مكية فقط فخارج عن حيز ارادته يرشدك الى هذا اسباق كلامه حيث تردد في نزولها مرتين ولحاقه حيث قال في الاستدلال عليه لقوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني وهو مكي ودلالته على القدر المشترك بين القولين المنقولين فان قلت من اين تبين سورة الفاتحة للارادة بسبع المثاني في هذه الآية حتى يتم الاستدلال بها قلت قد تبين ذلك من جهة الشارع حيث قال عم فيها هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي اوتيته وتمام الحديث في كتاب التفسير من صحيح البخاري هكذا ينبغي ان يلاحظ الكلام في هذا المقام حتى يتضح وجه المرام ويندفع الشكوك والاوهام **قال** ولما كونها مدنية فقط **اقول** هذا احتمال ثالث تفرد بالقول به مجاهد والظاهر انه لا ينكر نزول سورة الفاتحة بمكة حتى يتجه عليه ما ذكره صاحب التيسير ولا نظن ان النبي عم مكث بمكة ثلث عشرة سنة يصلي بها بغير فاتحة الكتاب هذا مما لا يقبله العقول بل ينكر نزولها بها قرآناً والنزول على النبي صلى الله عليه وسلم وحياً متلواً الا يستلزم القرآنية ولا بعد فيه فانه لا بد من الالتزام بذلك لمن قال بنزولها مرتين والا يلزم القول بكون الفاتحة سورتين من القرآن واللازم باطل بالاجماع واذا وقفت على ما قررناه فقد عرفت انه لا وجه لقول المحشي الفاضل فلا شبهة في بطلانه ولقد اصاب عمر بن الخطاب رض حيث قال لا تظنن بكلمة خرجت من في اخيك سوءاً وانت تجد لها في الخير محملاً **قال** وتسمى ام القرآن **اقول** لم يصرح بتسميتها بفاتحة الكتاب لانها مما تعنونها بها على اظهر وجه وابلغه ولما كان قوله سورة فاتحة الكتاب في قوة الاخبار عن تسميتها بها عطف عليه قوله وتسمى ام القرآن على اعتبار المعنى فلا حاجة الى التقدير بل لا وجه له اذ يكون نظم الكلام هكذا سورة فاتحة الكتاب تسمى فاتحة الكتاب وتسمى ام القرآن ولا خفاء في بشاعته **قال** وسورة الحمد **اقول** قال الامام البيضاوي وسورة الحمد والشكر والدعاء وتعليم المسئلة لاشتمالها على تلك المعاني فسبب التسمية واحد وليس كذلك فان المعنى انها تسمى سورة الحمد لاشتمالها عليه وسورة الشكر لاشتمالها عليه وهكذا في

صح

ان يكون ... عليها ونعم من قال ان ...

حسبي النبي وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابن غنب
١٢٥٥ وكفى غنب ...

في الباقي الا انه سامح في العبارة لظهور المراد **قال** وكذا سورة الشفا
والشافية **اقول** اسم الفاتحة الشفاء لا سورة الشفا كما توهمه المعترض وقلده
المحشي الفاضل وقد افصح عما ذكرنا الامام القرطبي حيث قال في تفسيره
عند عد اسماء سورة الفاتحة ومنها الشفاء والشافية ولقد اصاب
الامام البيضاوي حيث اسقط عبارة السورة وقال والشافية و
الشفاء واخر الشفا كيلا يتوهم عطفه على المجرور السابق ذكره فيكون
السورة مقدرة فيه **قال** اذ قد ورد انها شفاء **اقول** دلالته على تسميتها
بالشفاء اظهر من دلالته على تسميتها بسورة الشفاء والمراد من الورود
الورود في الخبر عن خير البشر صلى الله عليه وسلم عبارة الحديث على ما اخرجه
الثعلبي هي ام القران وهي شفاء من كل داء وعلى ما اخرجه الدارمي في
مسنده والبيهقي في شعب الايمان بسند صحيح شفاء من كل داء ولا يذهب
عليك ان ورود ما ذكر لا يدل على ظهور التسمية بالاسمين المذكورين
ثم لو اشتهر ذلك لكان دليلا على ظهورها وهو غير مسلم وعلى تقدير التسليم
حقه ان يقول في التعليل اذ قد اشتهر انها شفاء من كل داء **قال**
لم يتعرض لها **اقول** اراد عدم التعرض بها ببيان وجه التسمية ولذلك نفاه
مع وقوع التعرض تسميتها بسورة الحمد وسورة الشفاء والشافية
صريحا **قال** وسورة الكنز **اقول** انما سميت سورة الكنز لانها نزلت من كنز
تحت العرش على ما اخرجه اسحق بن راهويه في مسنده عن علي رضي الله تعالى عنه انه سئل
عن فاتحة الكتاب قال حدثنا نبي الله عليه السلام انها نزلت من كنز تحت العرش
واما الوجه الذي ذكره المعترض وارتضاه المحشي الفاضل فالتمسك به ممنوع
من قبيل العمل بالدراية في محل الرواية والاستضاءة بالمصباح بعد طلوع

الاصباح **قال** والوافية **اقول** ومن اسمائها الكافية وقيل انما سميت بها
لانها تكفي الصلوة عن غيرها ولا يكفي غيرها عنها ولا صحة له على اصل الحنفية لانهم
يقولون بوجوب ضم السورة اليها في الصلوة كوجوبها بلا فرق بينهما **قال**
فلاشتمالها على اصول معاني القران **اقول** صرف قول المص عن ظاهره بتقدير
المضاف تطبيقا له للواقع اذ لا انطباق بينهما بدونه ولم يدر ان الانطباق
بعد تقديره ايضا غير مسلم لان الثابت بالبيان الاتي ذكره اشتمالها على فرد
من كل اصل من تلك الاصول وبهذا القدر لا يتم الاشتمال عليها ولو حمل
الاشتمال المذكور على ما يكون على وجه الاجمال لاستغنى عن مؤنة التقدير ولكن
الكلام بعيد عن المطابقة للواقع لان الاشتمال على فرد اشتمال على امثاله
اجمالا وما في القران من المعاني على ثلثة اجناس لا يقال ان بيان المباحات
كالمبايعات والمندوبات كالمناكحات واحكام المواريث والقصص خارج
عنها لان مرجع بعضها الى التعبد بالامر والنهي ومرجع بعضها الى الترغيب
والترهيب المقصودين من الوعد والوعيد وهذا مع وضوحه قد خفي
على من قال تلك الاحكام ليست الا لمصلحة نظام المعاش الذي روعي
لاجل العبادة الموقوفة عليه فمقصودية تلك الاحكام راجعة الى مقصودية
التعبد والغرض من القصص الا تعاظ فيرجع الى الوعد والوعيد او تعليم
النبي عليه السلام باخباره عن الغيب فيرجع الى التعبد فلا يكون مقصودا اخر
ولا يذهب عليك ان الوعد والوعيد ايضا لاجل العبادة فوجب ان ذكر
اولا ارجاع ثالث الاصول المذكورة الى ثانيها ثم ان الغرض من التعقيب ونحوها
ما ذكر في مواضع الاعتبار ومواقع الاختبار هو الايقاظ لا غير ولهذا
يعقبها بمثل قوله لعلهم يتفكرون ولعلهم يتذكرون وليس فيها اخبار عن

ابن الخطيب

الغيب ثم فيها اخبار عما لا يعلمه الامي ولكنه ليس من خصايص الانبياء عم
وذلك ظاهر والاخبار عن الغيب ايضا ليس من خصايصهم كيف
وقد اخبر عنه كثير من الكهنة المعروفة في العرب كالسطيح والشق وابن
الصياد **قال** والثاني تعبد العباد **اقول** في الاساس تعبدني فلان واعبدني
صيرني كالعبد له وعدي بالباء لتضمنه معنى التكليف فقوله وتكليفهم بالامر
والنهي تصوير للمعنى لا تقدير اللفظ **قال** والثالث الوعد بالترغيب **اقول** كان
حقه ان يقول الوعد للترغيب والوعيد للترهيب لان الوعد سبب الترغيب
لا العكس وكذا الوعيد سبب الترهيب لا العكس فلا صحة لما ذكره الا بجعل
الباء للملابسة وهو تكلف مستغنى عنه بما ذكرنا لكن ههنا شيء وهو ان
الترغيب مع دايرة من الوعد وكذا الترهيب مع دايرة من الوعيد
لتحققهما بدون الوعد والوعيد في الاخبار عن احوال القرون الماضية
والاثار الحسنة الباقية منهم فيما اصح من الوعد والوعيد لان تعدا من
الاصول **قال** واما التعبد ففي قوله اياك نعبد **اقول** قدم هذا الاحتمال
واخر احتمال كونه في صدر السورة لبعده وقد اختاره صاحب الكشف
حيث قال واما التعبد فاما من الحمد لله لان التقدير قولوا الحمد لله لانه
لتعليم العباد او هو مآل المعنى والامر بالشيء اذا كان امر ايجاب يرجعه
نهي عن الضد في الجملة واما من قوله اياك نعبد فانه اخبار عن تخصيصه
بالعبادة والعبادة تحقق بالعبدية بارتسام ما امر السيد ونهي
فيدل على انهم متعبدون في الجملة وتقديمه اياه امارة ترجيحه على
الاحتمال الاخر والفاضل التفتازاني ايضا لم يلتفت هذا الاحتمال
حيث قال وهو في اياك نعبد لان معنى العبادة قيام العبد بالتعبد به

وتكلف من امتثال الاوامر والنواهي ثم ان كلا مما سكت عن بيان
سبق الامر والنهي لعدم الحاجة اليه في التزام العبادة ولا في الاشارة
الى ما في القران من الاوامر والنواهي اجمالا وصاحب الكشف لغفوله
عن هذا التعرض له حيث قال فان قيل لم يسبق امر او نهي لانها اول
سورة نزلت قلنا لو سلم فرأس العبادة التوحيد وفي اجراء الاوصاف
الكمالية على الله تعالى في صدر السورة ما يرشد الى ذلك لا سيما وقد سبقها تكليف
النبي عم بالتوحيد وتبليغ السورة ويكفي ذلك في السبق وهذا انما قط
ابن الخطيب
عن المعتزلة من اصله وممن لم يتنبه لوجه سكوت المحشي الفاضل اورد على كلامه
الاعتراض المذكور وزاد عليه قوله فكيف يصح ان يشير بها الى تكليف
العباد بالاوامر والنواهي السابقة كما يدل عليه نعبد ولا يخفى ما في قوله
كما يدل عليه نعبد من الخلل فتأمل **قال** فان العبادة قيام العبد بحق العبودية
اقول مبناه على عدم الفرق بين درجة العبادة ودرجة العبودية والفرق
قائم فان العبودية مطلق التذلل والعبادة غايته فهو ابلغ منها ولهذا
اختصت بالرب تعالى **قال** اذا اريد به ملة الاسلام **اقول** الصراط المستقيم
طريق الحق وهو منحصر في ملة الاسلام بعد انتساخ ساير الشرايع على ما نبه
عليه المص بقوله والمراد طريق الحق وهو ملة الاسلام وان لم يتنبه
له الامام البيضاوي حيث قال والمراد به طريق الحق وقيل هو ملة
الاسلام فعلى هذا لا حاجة الى الاشتراط المذكور بل لا وجه له كما لا يخفى
قال لان مآل معناه قولوا **اقول** لم يلتفت الى الوجه الذي ذكره
صاحب الكشف وقدمه على هذا الوجه لانه على تقدير التعليم والارشاد
لا يتحقق الامر الايجابي فلا يتم التقريب وهذا ظاهر وان خفي على صاحب الكشف

قال فى قوله النعت عليهم اقول فيه ان ما ذكروا ضبا دعن المتجل المنجز لا عن
المؤجل للموعود فلا يصلح اشارة الى الوعد والوعيد قال وانما
انحصر مقاصده اقول ما ذكروا انما يكون وجها لاشتمال الكتاب المجيد على
المقاصد المذكورة واما انحصار المقاصد التى اشتمل ذلك الكتاب عليها
فيما ذكر فلا يظهر منه كما لا يخفى على من تأمل فيه وفى مأخذه وهو قول
صاحب الكشف لما كان بعث الانبياء ع م وانزال الكتب رحمة للعباد و
ارشادا لهم الى ما يصلحهم فى المعاش والمعاد وذلك بعوضه من يقدر
على ايصال تلك النعم ايجادا وامدادا ثم التوصل اليه بما يربط التعبد و
يجلب المزيد علما واعتقادا والتنفل عما يفضى به الى رجع المحصل ومنع
المستحصل قلوبا واجسادا انحصر مقاصد الكتاب العزيز فى الاصول الثلثة
اعنى الثناء عليه بما هو اهله اولا لان الثناء فرع معرفة المثنى عليه
مع استحقاقه اياه ويدخل فيه معرفة نعوت بصفات الجلال والاكرام
ومنها القدرة والحكمة والرحمة اللاتى عنها ارسال الرسل وانزال الكتب
والتفاوت بين المطيع والمذنب فدخل فيه الايمان بالله وصفاته
وكذلك الايمان بالنبوات والمعاد ولكن على سبيل الاجمال والتعبد
بالامر والنهى ثانيا ليتمكن من التوصل والتنفل المذكورين ويدخل فيه
من وجه آخر الايمان بالنبوات وما يتعلق بها من الكتاب والملائكة اذ
الامر والنهى فرع ثبوت ذلك فى الجملة والوعد والوعيد ثالثا
المنضمين للايمان بالمعاد الباعثين على التعبد لان الاكثرين باعثهم
الرغبة والرهبة والمتوسطين الرجاء والخوف والخواص الانس
والهيبة ولولاهما لاستولى الكسل على النفوس والمعاد الغاية التى

التى ينتهى اليها التعبد ويختلف بحسب اختلاف المتعبدين فبالثلاثة
تم الارشاد الى مصالح المعاش والمعاد الى هنا كلامه واذا وقفت على
تفصيل المأخذ فقد عرفت ما فى تحصيل الآخذ وتلخيصه من القصور
حيث ترك ما يدل على دخول الوعيد فى ثالث المقاصد وليس المقام مقام
ترك احد القرينتين اكتفاء بذكر الآخر كما توهم وتبعه لم يكتف بذكر الامر
عن النهى مع استلزام احدهما للآخر ولقد احسن فى تلخيصه الفاضل التفتازانى
حيث قال وانما كانت الثلاثة اصول مقاصد القرآن لان الغرض الاصلى
منه الارشاد الى المعارف الالهية وما به نظام المعاش ونجاة المعاد
انتهى لان ما به نظام المعاش هو شرع الاحكام وما به نجاة المعاد هو
الوعد والوعيد والمعارف الالهية ينظر الى الثناء على الله تعالى بما هو
اهله ثم انه اصاب فى تركه التعرض للانحصار ودعوى الاعتبار به لما
عرفت ان الوجه الذى ذكروه قاصر عن بيانه قال وبعبارة اخرى
اقول عبارة وبعبارة اخرى لم يصادف محزها لانها انما يذكر عند
عدم الاختلاف بينهما فى المعنى والاختلاف هنا ظاهر فان الوعيد
ذكر فى الثانى دون الاول واما الامر والنهى فمذكوران معنى
فى الاول ايضا على ما ستقف عليه باذن الله تعالى وانما قلنا هنا لانها
صادقة فيما ذكره الفاضل التفتازانى حيث قال وبعبارة اخرى معرفة المبداء
والمعاد يعنى ان الغرض الاصلى منه الارشاد الى معرفة المبداء
والمعاد وما بينهما من دار التكليف قال بان يعرف مولاه اقول
ويلزمه الثناء عليه بما هو اهله ومستحقه ويتوصل اليه بما يتقرب منه
قال بالامتثال لاوامره اقول ويدخل فيه الامتثال بالامر الكتابى

ابن الخطيب

ابن الخطيب

[illegible]

لما ورد في الحديث القدسي من التصريح بالتوب من الله تعالى باداء النوافل
قال ويتنصل عما يبعد عنه اقول وذلك بالانتهاء عما نهاه عنه
والتنصل الاستخراج يقال تنصلت الشيء اذا استخرجته ومنه تنصل فلان
من ذنبه اي تبرأ عنه وقد يقال تنصل من ذنبه اذا ادعى التبري عنه (ابن الخطيب)
وان لم يكن صادقا في دعواه كما ورد فيما روي عن النبي عم من لم يقبل
من متنصل صادقا او كاذبا لم يرد علي الحوض قال ويجاب بانه متنوع
على ما ذكر اقول ويرد عليه ان التنوع على الغير لا ينافي الاصالة
في القصد اليه كيف وبعض تلك المقاصد الثلثة يتنوع على بعض
مع ذلك كل منها مقصود اصالة قال لا يقال كثير من السور اقول
حاصله الاعتراض على وجه التسمية بعدم الاطراد وحاصل الجواب
الاول منع تحقق الوجه المذكور في مادة النقض وحاصل الجواب الثاني
منع فساد اللازم فكان حق التعبير ان يذكر الجواب الثاني على طريقة
تسليم اللزوم ومنع فساد اللازم لا على طريقة الغنية عن الجواب الاول
لانه جواب مستقل بل هو اقوى في دفع ما ذكر كما لا يخفى قال هذه
السورة متقدمة على ساير السور وضعا اقول اراد بالوضع
معناه اللغوي المقابل للرفع والمراد وضعها بحسب الوجود في
الكتابة عند جمع القرآن بين دفتي المصاحف وهذا امر وضوحه
قد خفي على بعض الناظرين في هذا المقام فقال ما قال وماذا بعد
الحق الا الضلال قال بل نزولا على قول الاكثر اقول اراد النزول
بتمامها فلا ينافي كون سورة اقرأ الى قوله ما لم يعلم اول نزولا
عند اكثر المفسرين قال على احسن ترتيب اقول حيث قدم ما يتعلق

ما يتعلق بالمبدا واخر ما يتعلق بالمعاد ووسط ما يتعلق بما بينهما من
احكام دار التكليف وهذا الترتيب انما هو على بعض الوجوه المذكورة
قال ثم صارت مفصلة في السور الباقية اقول لا خفاء في انها انما صارت
مفصلة في بعض السور الباقية لا في كلها فالمراد انها صارت مفصلة في
مجموع السور الباقية لا في كل واحد منها وهو المناسب لتفريع قوله فنزلت
منها اي فنزلت سورة الفاتحة من جملة ساير السور منزلة مكة
من جملة ساير القرى على ما روي في الخبر عن خير البشر من انها مهدت ارضها
ثم دحي الارض من تحتها فكما انها كانت ام القرى بذلك الاعتبار
كانت هي ام القرآن بالاعتبار المذكور وحاصل هذا الجواب ان المعتبر
في الامومة الاشتمال على وجه الاجمال فلم يتجه ان يقال كثير من السور
كذلك واما كون الاشتمال على الترتيب المذكور فلا دخل له في تمام الجواب
واما تقدمها على ساير السور وضعا او نزولا فلا حاجة اليه ايضا
بل لا وجه لضم المجيب هذا الجواب لانه وجه اخر للتسمية المذكورة
على ما نص عليه الماوردي حيث قال سميت بذلك لتقدمها وتاخر
ما سواها تبعا لها لانها امته اي تقدمته ولهذا يقال لراية الحرب ام
لتقدمها واتباع الجيش لها قال جمع مثنى اه اقول عبارة العلامة في تفسير
سورة الزمر والمثاني جمع مثنى بمعنى مردد ومكرر لما ثني من قصصه و
انبائه واحكامه واوامره ونواهيه ووعده ووعيده ومواعظه
وقيل لانه يثنى في التلاوة فلا تمل كما جاء في وصفه لا يتفه ولا يتشان
ولا يخلق على كثرة الرد ويجوز ان يكون جمع مثنى مفعل من التثنية بمعنى
التكرير والاعادة كما كان قوله ثم ارجع البصر كرتين بمعنى كرة بعد كرة

وكذلك لبيك وسعديك وحنانيك انتهى فما نقله المحشي الفاضل غير مطابق للمنقول عنه فان قوله من التثنية ذكر في المنقول عنه في الوجه الثاني وقد نقله المحشي الفاضل في الاول وقال صاحب الكشف قوله من التثنية ايضاح للمعنى لانه من الثني بمعنى التثنية والاول ارجح نظرا الى ظاهر اللفظ والثاني نظرا الى الاصل والاقيس بحسب اللفظ ان مثاني مشتقة من الثناء او من الثني جمع مثنى مفعل منهما اما بمعنى المصدر جمع لما فيه صفة او بمعنى المكان في الاصل نقل الى الوصف مبالغة على نحو ارض مأسدة لان محل الثناء يقع على سبيل المجاز على الثاني والمثنى عليه وكذلك محل الثني قال وقال في الحجر واحدها مثناة اقول عبارته في تفسير سورة الحجر والمثاني من التثنية وهي التكرير لان الفاتحة مما تكرر قراءتها في الصلوة وغيرها او من الثناء لاشتمالها على ما هو ثناء على الله تعالى الواحدة مثناة او مثنية صفة للآية واما السور والاسباع فلما وقع فيها من تكرير القصص والمواعظ والوعد والوعيد وغير ذلك ولما فيها من الثناء كانها تثني على الله تعالى بافعاله العظمى وصفاته الحسنى قوله الواحدة مثناة بفتح الميم في اكثر النسخ مفعلة من الثني بمعنى التثنية يعلم مما ذكره في سورة الزمر وفي بعضها اسم مفعول من التثنية ولا يبعد فعد جوز هنالك ان يكون جمع مثنى من الكشف وهذا ما ذكره المحشي الفاضل بقوله ففي بعضها الخ وفيه انه ليس من قبيل الاختلاف في النسخ بل من قبيل الاختلاف في القراءة لان اصل العبارة واحدة والاختلاف انما يجيئ من جهة التقييد وذلك انما يحفظ رواية لا كتابة ثم ان تقييده ببيان الاختلاف المذكور بالفاء لا يلايم المقام ولهذا لم يأت به من سبقه اليه

قال وقد صرح بذلك في سورة الحج اقول اراد به الرد على صاحب الكشف في قوله وفيه ان المقام يأبى عن التجوز ووجه الرد ان صاحب الكلام بعد ما صرح بالمرام لا بد من الحمل عليه وان اباه المقام ومن لم يتفطن لهذا زعم انه رد عليه بقوله ولعل فائدة المجاز الخ ولم يدر انه لا يصلح دفعا لما ذكره لان فائدة الشيء متفرع على صحته فلا بد من تصحيحه اولا قال وهذه العبارة وردت الخ اقول انما ذكره تنبيها لما سبق ذكره بقوله وقد يقال انما تكرر الخ اذ لا مجال لحمل مراد المصنف عليه لما عرفت ان تصريحه في تفسير سورة الحج يدفعه فكانه يقول ما في كلام المصنف وان كان لا يتحمل غير المعنى الاول للتصريح به من قبله لكنه عبارة واقعة في كلام غيره ايضا فلها محمل اخر في كلامه ومن هنا ظهر انه ضمن كلامه الرد على صاحب الكشف في ترديده مراد المصنف بين الوجهين المذكورين حيث قال وتحمل المراد اما الصلوة اطلاقا للجزء وارادة للكل واما الركعة الواحدة لكن التثنية على تقدير انضمام اخرى اليها فيصدق في الركعة الثانية انها ثنيت لوقوعها في الاولى مرة وفي الاولى لانها تصير مثناة اذا انضم اليها اخرى وعلى الفاضل التفتازاني في تجويزه ان يكون مراد المصنف من الكلام المذكور المعنى الثاني حيث قال ويجوز ان يراد انها تكرر في كل ركعة بالنسبة الى الركعة الاخرى وما ذكره في التلويح يعني ما ذكره المصنف فيه من انه تثنى اي تكرر في قومات الصلوة يحتمل الوجهين اي في كل قومة او مجموع القومات قال ولعل فائدة المجاز المبالغة اقول لا يقال يحتمل ان يكون فائدة المجاز الاحتراز عن صلوة الجنازة لانها ليست بذات ركعة والصلوة التي جعلت الركعة مجازا عنها صلوة

ذات ركعة دون مطلق الصلوة اذ الظاهر في المجاز الذي يكون
علاقته الكلية والجزئية ان يكون المعنى المجازي المستعمل فيه هو الكلي
لا ما يشمل الكل ولذا قال الفاضل تسمية للكل باسم الجزء ولم يقل لما يشمل
الكل لانا نقول تلك الفائدة تحصل بالحقيقة ايضا بحملها على الصلوة
الكاملة كما هو الظاهر المتبادر عند الاطلاق او تقييدها بذات ركوع
فلا تصلح ان يكون حاله مقتضية للعدول عن الحقيقة الى المجاز **قال** فيتضح
تكررها زيادة اتضاح **اقول** وذلك ان مبنى التكرر في كل صلوة على الوجه
الاول على ان يكون مجموع الركعتين صلوة واحدة وذلك المبنى ظاهر
عند من له وقوف لاعتبار الشرع في هذا الباب وبالتعبير عنه بالركعة الواحدة
يزداد ذلك الظهور لانضمام اعتبار العقل الى اعتبار الشرع هكذا
ينبغي ان يلاحظ وجه ذلك المقام ولا يلتفت الى ما قد قيل او يقال
قال وقد يقال انها تكرر **اقول** تقريره ان التكرير ذكر الشيء مرة
بعد اخرى وذلك يحصل في الركعة الثانية ابتداء وفي الركعة الاولى
انها على ما فصح عنه بقوله وفي الاولى عند انضمام الثانية اليها فان قلت
اللبس الواقع في الركعة الاولى ذكرها مرة قبل اخرى لا بعد اخرى قلت بلى
ولكن العبرة للحاصل المشترك بين المعنيين المتلازمين المعبر عنهما بالعبارتين
المذكورتين فان تكرار الشيء في الحقيقة حالة تحصل بذكره مرتين سواء
عبرت عنه بالعبارة الاولى او بالعبارة الاخرى فمن قال التكرار
هو الذكر الثاني فقد سامح بناء على ظهور المراد فلا مخالفة بينه وبين
ما ذكره هنا من ان الركعة الاولى ايضا محل التكرار ولا فائدة كما سبق
الى بعض الاوهام فافهم والله الهادي الى الرشاد **قال** ولا يرد على

ابن الطيب

على الوجهين **اقول** اي لا يرد على واحد منهما ان يقال ان الركعة الواحدة
ايضا قد يكون صلوة بناء على صحة التنفل بها فلا يصح الكلية القائلة انها
تكرر في كل صلوة لان المص حنفي المذهب ولا صحة للتنفل بالركعة الواحدة
في ذلك المذهب ولا يستشهد ان يقال لا اختصاص للتعبير المذكور
بالمص على ما عرف فيما سبق ولا للتعليل بما ذكر وهذا ما ذكره صاحب
الكشف بقوله ومن مذهبه الجواز فقد علل وجه التسمية به ايضا تداركه
بقوله واما من جوزه فله ان يعلل اه فخورد لما اورده صاحب الكشف
قال ويحمله على ما **اقول** فيه بحث وهو انه لا حاجة الى هذا الحمل لان
الظاهر المتبادر من الصلوة ما هو صلوة في العرف العام باتفاق
بين المجتهدين الكلام فلا يتناول الركعة الواحدة وكذا المتبادر من
الركعة ما هو جزء الصلوة فلا يتناول البتيراء ولو سلم فاللازم ذكر الكل
وارادة الاكثر على التجوز الشايع لا تخصيص العام والوجه واضح عند
ذوي الافهام **قال** واما صلوة الجنازة فلا يرد **اقول** قصد الرد
على صاحب الكشف في قوله على ان صلوة الجنازة يرد على الكل والقصد
ظاهر انما الشان في تمام المقصود فان عدم اطلاق الركعة على صلوة
الجنازة حقيقة مسلم واما عدم اطلاقها عليها مجازا بان يكون المراد
منها مطلق الصلوة سواء كانت ذات ركوع وسجود او لا فغير مسلم
نعم لو قيل المراد من الصلوة التي اريد بالركعة مجازا الصلوة التي هي ذات
ركوع كما هو الظاهر لكان له وجه فنشاء المناقشة عبارة اصلا
فانها لم تصادف محزها وكذا اعتبار التسمية فان فيها وراء معنى الاطلاق
خصوصية لا حاجة اليها في هذا المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام وانما قال

فلا يرد على هذه العبارة ليعني على عبارة المصنف هنا لانه زعم انه يرد على عبارة
في تفسير سورة الحجر وانما قلنا انه زعم لانه لا يرد عليها ايضا لما عرفت ان
الظاهر المتبادر من الصلوة لا يتناول الركعة الواحدة **قال** قيل و اشار
اقول قائله صاحب الكشف الا ان الفاضل المحشي تصرف في بعض المواضع
بالزيادة والنقصان والتغيير بالتعبير منها قوله لا يجب اركانها كالطمأنينة
وقول القائل المذكور لا ركن ركن اي لا يتكرر باعتبار ركن ركن واحد
في الزيادة بايراد المثال الا انه لم يحسن في العدول عن عبارة ركن ركن
الى عبارة اركانها كما لا يخفى ومنها قوله ولا يجب كل صلوة كالتسليم و
قول القائل المذكور ولا في اخر كل صلوة كالتسليم واصاب في نقض عبارة
الاخر لان ما يكون في كل الصلوة لا اختصاص له في اخرها بل يكون في اولها
ايضا كالتحريمة. بقي ههنا شيء يتجه على كل واحدة من العبارتين المذكورتين
وهو ان التسليم مما يوجد في كل الصلوة لا مما يتكرر فيها كالطمأنينة والتشهد
ومما اسقط الفاضل المحشي قوله في اخر الكلام وهذا اوضح ولو ذكر لكان
قوله ويتجه عليه ان هذا المعنى وان كان واضحا في نفسه احسن انتظاما معه
كما لا يخفى **قال** الا ان دلالة هذه العبارة عليه في غاية الخفاء **اقول** هذا غني
عن البيان ولهذا اكتفى عنه بقوله كما لا يخفى وعن وهم ان مدار تلك الدلالة
على ان يكون في قوله في كل ركعة بمعنى الباء السببية كما في قوله هذا الذي
لمتنني فيه فقد وهم وما فهم الفرق بين التكرر بسبب الركعة والتعدد بحسبها
والفرق واضح فان ما يكون بحسب الشيء لا يلزم ان يكون بسببه كالذي نحن فيه
لان الركعة ليست بسبب لقراءة الفاتحة في الصلوة ولا تعددها فيها
بسبب تعدد الركعة فيها ثم ان كون في بمعنى الباء السببية سائغ شائع

ابن الخطيب

في كلام العرب واقع في كلام الفصحاء منهم فلا يصلح ان يكون سببا للخفاء
كيف وقد وقع في كلام الله تعالى ومن احسن من الله قيلا **قال** وسورة
الصلوة **اقول** ومن اسمائها الصلوة وذكر بعضهم لحديث قسمت الصلوة بيني
وبين عبدي وذلك من باب تسمية الشيء باسم ملزومه **قال** لانها يكون
فاضلة او مجزية **اقول** معنى الاجزاء الخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء وهذا
على اصل الشافعي ظاهر واما الاول فلا يوافق اصل الحنفية لانه قال بوجوب
قراءة الفاتحة في الصلوة واما اثر الفضيلة فقط هو المستحب دون الواجب
لان اثره الثواب والعقاب على تركها **قال** ثم المتبادر في متعارف اللغة
اقول هذا التبادر يجب الفعل لا بحسب الوضع لان مبناه على ما صرح به بقوله
اذ الاصلاة على ام على فلا وجه فلا توجه لاضافته الى عرف اللغة كما لا يخفى
قال فلا حاجة لي صيغة الحصر **اقول** قصد به الرد على الفاضل التفتازاني
في قوله صح العبارة ان يكون بطريق القصر اي لا تكون فاضلة او مجزية الا
بقراءة نافيا البعيد ما قصده من توقف الفضيلة كما هو مذهب ابي حنيفة
او الاجزاء كما هو مذهب الشافعي على الفاتحة ولكن لا وجه له لانه لم ينكر
بانفهام المرام من الكلام بمعونة المقام وغيره بل قال انه اخل بحسن العبارة
عن المراد المذكور وذلك مما لا شبهة فيه ولا خفاء فيه نعم لو قيل السببية
في الجملة تكفي في الاضافة المذكورة فلا حاجة الى بيان انحصارها فيها وان
لم يكن على وفق المذهبين المذكورين فان المقام لا يقتضي تطبيق الكلام
عليها لكان له وجه واعلم انه يجوز التوارد في العلل الشرعية بخلاف
العلل العقلية ولهذا لا يصح الاستدلال بانتفاء علة معينة على انتفاء حكمها
على ما بين في محله فافهم وجه انتظام هذا الكلام في هذا المقام اذ به يندفع

في التلويح

ماسبق الى بعض الافهام من خرافات الاوهام ثم ان اضافة السورة
الى الصلوة لا تقتضي اختصاص السورة بها فلا ينافي اختصاص الصلوة
بالسورة المستفاد من عبارة المختصر حتى يكون ذلك وجها للعدول
عنها كما توهم **قال** وهي سبع ايات بالاتفاق **اقول** المراد من الاتفاق
ههنا اتفاق الفريقين من الحنفية والشافعية كما هو الظاهر من مساق
كلام صاحب التيسير حيث قال بعد ذكر عبارة الاتفاق لكن اصحابنا عدوا
انعمت عليهم اية وقالوا ليست التسمية من الفاتحة والشافعي جعلها
من الفاتحة ولم يجعل انعمت عليهم اية انتهى فلا حاجة الى التأويل بان
يقال دعوى الاتفاق ههنا مبنية على عدم الاعتداد بالمخالفين
والا فقد روي الخلاف فيه عن الحسين الجعفي فانه ذهب الى انها ست
ايات باسقاط البسملة وعن الحسن البصري وعمرو بن عبيد فانهما قالا
انها ثمان ايات بعد اياك نعبد اية وعن بعض اخر انها تسع ايات
بعدها وعد انعمت عليهم ايتين وانما لم يعتد بهذه الروايات لانها اقوال
شاذة وبهذا التفصيل تبين فساد ما قيل واما تسمية انعمت عليهم اية
والتسمية اية اخرى ليكون ثمان ايات او عد انعمت عليهم الى الآخر
اية واول السورة خالية عن التسمية او معها اية وحده ليكون ست
ايات فلم يذهب اليه احد **قال** الا انه اختصر في العبارة **اقول**
يعني لما كان المراد ظاهرا سامح في العبارة عنه للاختصار والظاهر
انه ليس بمجرد الاقتصار بل قصد الاقتصار على بيان المدار للخلاف
المذكور وهو ان يكون غير المغضوب عليهم ولا الضالين اية مستقلة
وذلك بانتهاء الاية السادسة عند قوله انعمت عليهم فكانهم

المهم في المقام بيان ذلك فاقتصر على تبيين المنتهى **قال** اجمعت
الامة **اقول** اراد اجتماع الخواص منهم ومن عامة الفقهاء والقراء
وذلك يتضمن اجماع الامة على ما ذكر وهو حجة قطعية تقتضي العلم
والعمل بموجبها ولهذا قالوا من انكر قرانية البسملة يكفر ان انكر
قرانية ما في سورة النمل ولا يكفر ان انكر قرانية ما في اوايل السور
فتدبر **قال** ومنهم من مذهبه على العكس **اقول** شهد ببطلان القول
الاول شهادة لا مرد لها ان التناسب في مقاطع الاي والمرعي
الفواصل محفوظ في القران ومراعى فيه وعلى تقدير ما ذكر يفوت
ذلك التناسب كما لا يخفى فلمن ذهب الى العكس ان يتمسك بهذا
قال واختلفوا في التسمية في اوايل السور **اقول** اعلم ان في البسملة
ستة اقوال وذلك انهم اختلفوا اولا في انها في اوايل السور
من القران اولا فاختار قدماء الحنفية الثاني وبه اخذ مالك
وهو القول الاول من الاقوال الست المذكورة والذاهبون الى الشق
الاول من الترديد المذكور اختلفوا في انها من السور اولا وعلى
الثاني وهو الموافق لما روي عن جعفر الصادق رضي الله عنه انه قال
البسملة تيجان السور فانه يشير الى انها ليست جزءا منها اختلفوا
في انها آية واحدة انزلت للفصل بين السور او آيات متعددة
بعدد السور المصدرة بها انزلت لذلك فذهب المتاخرون من
الحنفية الى الاول وهذا ثاني الاقوال المذكورة وذهب البعض
الى الثاني وهو ثالث تلك الاقوال والذاهبون الى الشق الاول
من الترديد اختلفوا في انها جزء من كل سورة مصدرة بها او

اومن الفاتحة خاصة فذهب الامام الشافعي الى الثاني في قوله القديم
وهذا رابع الاقوال المذكورة والذاهبون الى الشوح الاول من القسم
الثالث اختلفوا في انها اية منها او بعض اية فذهب الامام الشافعي الى
الاول في قوله الجديد وهو مختار ابن المبارك رض وهذا خامس الاقوال
المذكورة وذهب الى الثاني بعض الناس على ما ذكره المحشي الفاضل
وهذا سادس الاقوال وبهذا التفصيل تبين ان محل الخلاف حينئذ
خمسة لا ثلثة كما توهم من قال اعلم ان ههنا اختلافات ثلثة لانهم اختلفوا
اولا انها من القران اولا وعلى تقدير انها من القران اختلفوا ثانيا في
انها من السور اولا وعلى تقدير انها من السور ترددوا ثالثا في انها اية منها
او بعض آية حتى انها مع اول اية من السور اية ثم انه لم يصب في قوله ترددوا
ثالثا لانهم لم يترددوا فيما ذكر بل اختلفوا فيه قطعا كل فرقة منهم الى شوح
من محل الخلاف ولم يحسن في قوله حتى انها مع اول اية من السور اية اذ ح
يكون ما انفهم البها من اوايل السور بعض اية لا اية كما لا يخفى وانقح ما
في تحرير المحشي الفاضل محال الخلاف من التصور والمص اقتصر على التوضيح
لما هو محل الخلاف بين عامة القراء وجمهور الفقهاء ثم انه لم يذكر متمسك
الوبوع الاول وذكر المتمسك الوبوع الثاني ولم يتعرض لرد ما فكان المختار
عنده ما ذكره قال فذهب بعضهم الى انها اية من كل سورة مصدرة
بها اقول هذا القيد للاحتراز عن سورة البراءة فانها من السور وليست
البسملة اية منها بلا خلاف قال واليه الشافعي اقول يعني في قوله الجديد
وبه اخذ اصحابه وقد عرفت ان في قوله القديم لم يقل بكونها جزءا من
غير الفاتحة قال وذهب بعضهم الى انها ليست من القران اقول اثباتها منها

الكلام في موضع يتصور اختلاف الطرفين في باب المفاعلة قال بعد موسى
اقول يعني ان الظاهر عود الضمير على موسى لكونه مذكورا حقيقة وكون
عوده على مضيه اي ذهابه الى الميقات لكونه مذكورا حكما والمراد على كلا
التقديرين واحد فان معنى بعد موسى بعد ذهابه على التجوز الشايع في الاستناد
فانهم يقولون جاء زيد بعد عمرو ويريدون بعد مجيء عمرو والاول اولى
لكونه على الاصل في عود الضمير وتوهم الضعف فيه من ضعف الفهم كما لا يخفى قال
اتخذتم اقول اتخذ ان كان بمعنى عمل تعدى الى واحد ويكون بعد ذلك
محذوف مقدر اي وعبدتموه الها وان كان بمعنى ما تعدى الى اثنين كان
الثاني محذوفا لدلالة المعنى ورجح المص الوجه الثاني لقلة الحذف ح ونسب الاتخاذ
الى جميعهم وان كان بعضهم لم يتخذ ولم يرض به لان القبيلة قد تذم وتمدح
بما وقع من بعضها قال باشراككم اقول الاولى ان يقال بانه اخبار بان
سجيتهم الظلم كما ينبئ عنه قوله في موضع اخر اتخذوه وكانوا ظالمين وحال
المعنى تفسيح واضعين الاشياء في غير مواضعها فلم يكن اتخاذ العجل بدعا
منهم وهذا اعتراف منه بان المعنى ما ذكرناه قال عفونا اقول فان قلت
انهم عوقبوا بالقتل على ما سيأتي عن قريب فما معنى العفو قلت العفو قد يكون
بعد العقوبة وقد يكون قبلها بخلاف الغفران فانه لا يكون معه عقوبة
على هذا الوجه الامام الوطلي في تفسيره قال من عفا اذا درس اقول بل
من عفت الريح الاثر اذا اذهبته قال الجوهري عفت الريح المنزل درسته
وعفا المنزل يعفو درس يتعدى ولا يتعدى قال من بعد ذلك اقول قال
الزمخشري من بعد ارتكابكم الامر العظيم وهو اتخاذكم العجل استفيد وقال شراح
الكشاف عظم من الاشارة بلفظ ذلك مع قرب المشار اليه قال لكي تشكروا

اقول اخذ بالاكل من استعارة لعل لان لعل بمعنى كي لما تقرر من انه ضعيف
غير ثابت عندي قال يعني التورية اقول الكتاب التورية باجماع من المتاولين
واختلف في الفرقان والمختار ما قاله ابو اسحق الزجاج ان الفرقان هو الكتاب
اعيد ذكره باسمين تاكيدا والدليل على انه اسم التورية قوله ولقد اتينا
موسى وهارون الفرقان على انهما وان كانا اسمين لشيء واحد فمعناهما
مختلف فان الكتاب هو المكتوب المجموع والفرقان هو الفارق بين الشيئين
فصح الجمع بالواو لتغاير المعنيين وهو كقوله تعالى في صح القران ولقد اتيناك
سبعا من المثاني والقران العظيم قال وقيل اراد اقول قال النحاس اذا ذكر لمعنى عادة
ذكر الشيء باسمين انما يحكى في الشعر واحسن ما قيل في هذا قول مجاهد فرقا بين
الحق والباطل اي الذي علمه اياه قال او النصر اقول ذكر الزمخشري وجها اخر
قال ابن زيد وهو ان المراد من الفرقان انفلاق البحر والمقام يلتفت اليه
لانه اب عن معنى الاعطاء قال لقوله تعالى يوم الفرقان اقول لا دلالة فيه على اطلاق
الفرقان على النصر قال الواحدي في الوسيط ويسمى كل فارق فرقانا كما سمي
كتاب الله الفرقان لفصله بين الحق والباطل وسمى الله تعالى يوم البدر يوم الفرقان
في قوله يوم الفرقان يوم التقى الجمعان لانه فرق في ذلك اليوم بين الحق والباطل
فكان ذلك اليوم الفرقان ثم قال وقال ابن عباس رض اراد بالفرقان النصر
على الاعداء لان الله تعالى نصر موسى وقومه على عدوهم وسمى نصره فرقانا لان
في ذلك فرقا بين الحق والباطل قال لقومه اقول القوم اسم جمع لا واحد له من
لفظه ويختص بالرجال قال يا قوم اقول اصله يا قومي حذفت الياء تخفيفا
لكثرة الاستعمال في النداء والكسرة تدل عليها وهي بمنزلة التنوين فحذفها
كما حذف التنوين من المفرد ويكون في غير القران اثباتها ساكنة فتقول يا قومي لا

لانها اسم وهي في موضع خفض قال انفسكم اقول استغنى بجمع القليل عن الكثير و
الكثير نفوس وقد يوضع احدهما موضع الاخر على ما مر فيما سبق بيانه والظلم
في اللغة النقص ومنه ولم تظلم منه شيئا وفي الوافي الفرار الخالي من نفع نهر بد عليه
ووضع مضرة الظلم منه وظلم الانسان نفسه اخس من ظلم غيرها قال فاعزموا اقول فان
قلت لا حاجة الى التقدير فان الفاء التعقيبية كما يستعمل في مقام التعليل باعتبار
ترتب ذكر السبب على ذكر المسبب على ما صرح به الشريف في شرح المفتاح حيث قال
فان قلت كيف يتصور ترتب السبب على المسبب بالفاء مع ان الواقع ترتبه على السبب قلت
من حيث ان ذكر المسبب يقتضي ذكر سببه كذلك يستعمل في مقام التفصيل والتفسير قال
العلامة التفتازاني في التلويح مرتبة المفسر ان يكون بعد المفسر فاستعير الفاء
لمجرد التعقيب والتاخر في الرتبة فيجوز ان يكون الفاء بينهما للتفسير والتفصيل و
يكون قوله فاقتلوا انفسكم تفسيرا لقوله فتوبوا قلت هذا على تقدير كون التوبة نفس
القتل ولا احتمال له لان الرجوع عن المعصية معتبر في حدها فالمحتمل كونه داخلا فيها
او متمما لها فعلى الاول لابد من تقدير العزم والارادة كما يقدر في امثال هذا فانه
كما لا يجوز عطف الشيء على نفسه بالفاء كذلك لا يجوز عطف ركنه عليها وعلى الثاني يكون
الفاء للتعقيب على ما ينبغي فكان قوله والرجوع اشارة الى منشأ الاحتياج الى
التقدير ومن هنا ظهر ان ما ذهب اليه شراح الكشاف من ان الحاجة الى التقدير على تقدير
كون القتل نفس التوبة حتى قال بعضهم اعلم ان حمل الفاء على التعقيب يحتمل وجهين
احدهما ان يكون قتل انفسهم عين التوبة فيحتاج الى التقدير فاعزموا على التوبة
فاقتلوا اللازم عطف الشيء على نفسه وثانيهما ان يكون قتل انفسهم تتمة للتوبة
فيكون التوبة مشتملة على القول المتعارف والفعل المخصوص فيصح العطف بدون التقدير
خطأ ظاهر قال بارئكم اقول قال صاحب التيسير برا ابراء من حد منع يمنع

باء المصدر اي خلق والبرية الخلق وبراء براءة بضم باء المصدر اي صح من
مرضه وبرئ براءة من حد علم اي وقعت له البراءة من الدين ونحوه وبرئ
عنه بمعنى تبرأ ه وقال القرطبي البارئ الخالق وبينهما فرق وذلك ان البارئ هو
المبدع المحدث والخالق هو المقدر الناقل من حال الى حال والبرية الخلق وهي
فعيلة بمعنى مفعولة غير انها لا يهمز قال من التفاوت اقول اي خلقا متناسبا
فان المراد من التفاوت عدم التناسب فعدم التفاوت هو التناسب فان الاعضاء وان
كانت مختلفة الاشكال والاقدار الا ان اختلافها اختلاف منتظم متناسب
قال ومتميزا اقول من التمييز التنويع فاليد متميزة عن الرجل لكن ملايم لها
من حيث الكبر والصغر والغلظ والدقة لقوله تعالى اعطى كل شيء خلقه اي كل شيء
صورته وشكله الذي يناسب المنفعة المنوطة به قال واصل التركيب اقول ماخوذ
من كلام الراغب وعبارته اصل البرء خلوص الشيء عن غيره اما على سبيل التفصي منه
او على سبيل الانشاء عنه فعلى التفصي قولهم برئ فلان من مرضه والبايع من عيوب
مبيعه وصاحب الدين من دينه ومنه استبراء الجارية وعلى سبيل الانشاء قولهم
برأ الله الخلق وقوله عليه السلام خلق الخلق وبرأ النسمة قال او للانشاء
اقول عطف على خلوص الشيء وكان حقه ان يعطف على قوله على سبيل التفصي ويقال
او على الانشاء على وفق ما نقلناه عن الراغب قال تماما اقول فان الفاء تعقيبية
في نحو ان تتمة الشيء معقبة فصح استعمال الفاء بهذا الاعتبار لا باعتبار اشتمال
التوبة للقتل كما توهمه من قال فيكون التوبة مشتملة على القول المتعارف و
الفعل المخصوص فصح العطف بدون التقدير كيف فان الجزء المقدم لا يعطف على
الكل بالفاء ولو كان منشأ الصحة الجزئية لصح في الفاء ايضا فتامل قال النخع
الاساس اقول نخع الشاة بلغ بذبحها النخاع وفي التيسير القتل ازهاق الروح

والانفس جمع النفس هي هنا البنية الانسانية قال او قطع الشهوات اقول
وفي تفسير القرطبي قال ارباب الخواطر ذللوها بالطاعات وكفوها عن الشهوات والصحيح انه
قتل على الحقيقة هنا والقتل اماتة الحركة وقتلت الخمر كسرت شدتها بالماء قال
الامام ابو منصور لولا اجماع اهل التفسير والتأويل على ان قتل انفسهم كان على الحقيقة
لم يكن صرف الامر الى ذلك لان هذا الامر كان بعد توبتهم ورجوعهم الى الله تعالى
قال الله تعالى ولما سقط في ايديهم ورأوا انهم قد ضلوا قالوا لئن لم يرحمنا الآية
ثم قال ولما رجع موسى الى قومه غضبان اسفا وقد شرع الله تعالى على لسان الرسل
قتل الكفرة حتى تسلموا الا ان القتل عقوبة الكفر لا عقوبة الاسلام وكان ينبغي
ان يصرف هذا الامر الى اجهاد انفسهم بالعبادة لله تعالى والطاعة له واحتمال
الشدائد لو ظلمهم في عصيانهم ربهم قال الى المنشي اقول وقال مقاتل الى العفو
صاحب التيسير قال وقيل امر دا اقول فعلى هذا يكون في الكلام تجوز حيث جعل
المقتول نفس القاتل لما بينهما من التعلق والاتحاد في الاعتقاد قال عند بارئكم
اقول يعني ان كون القتل خيرا عند الله لا عند الناس او في الآخرة لا في الدنيا
ويكون قوله عند بارئكم كناية عن دار الآخرة ولايهام تقييد الخيرية بكونها عند
الله ان يكون تلك الخيرية نظرا الى البقاء عن ذلك قدم قوله لكم دفعا له من اول
الامر قال ان فعلتم اقول فيكون الفاء اذ ذاك رابطة لجملة الجزاء بجملة الشرط
المحذوف وقال ابو حيان هذا لا يجوز فان الجواب يجوز حذفه كثيرا للدلالة
عليه واما فعل الشرط وحده دون الاداة فيجوز حذفه اذا كان منفيا بلا في الكلام
الفصيح نحو وان لا تفعل فان كان غير منفي بلا فلا يجوز الا في ضرورة وكذلك حذفه
والفاء ان اما حذفهما معا وابقاء الجواب فلا يجوز اذ لم يثبت في كلامهم وجزم الفعل
بعد الامر والنهي ليس من هذا الباب قال فقد تاب اقول اي بلفظ قد ليصح دخول الفاء

سعدية قال الالتفات من الغيبة الى الخطاب اقول حيث عبر عنهم بطريق الغيبة بلفظ
قومه ومقتضى الظاهر ان يقال لكم على وفق قوله وان قلتم يا موسى ومن التكلم
الى الغيبة حيث لم يقل فتبنا على ما هو مقتضى الظاهر لان التعبير بطريق التكلم قد وقع
قبله فان معنى قوله واذ قال موسى لقومه اذكر واذ قال موسى لقومه فقل
قال وان لم يكن بعد وقوع التعبير بطريق التكلم فهذا اخطاؤه وقوع لفظ
بارئكم في كلام موسى لا في كلام الباري ابتداء فمن منع الالتفات من التكلم
الى الغيبة على الوجه المذكور معللا بقوله اذ قد وقع لفظ بارئكم في كلام الله
بطريق الغيبة فقد اخطأ خطاء فاحشا وثانيا في الالتفاتين اولى بالاعتبار
لانه متقدم ولا مانع عن اعتبارهما معا فلا بد ان يذكرهما او يقتصر على الاول
ان اريد الاكتفاء بذكر احدهما قال او قبولها اقول اصل التوبة الرجوع
فاذا وصف الله بها اريد بها الرجوع عن العقوبة الى المغفرة ويلزمه
قبول توبة العاصي فاذكر تفسير بالالزم قال ويبالغ اقول اشارة الى تفسير
الرحيم وقبل التواب لمن لم يتقبل والرحيم لمن قبل قال واذ قلتم يا موسى
اقول يعدد عليهم ما صدر منهم من سوء الاقتراح وفي ندائهم موسى
كليم الله توباسمه دليل على سوء ادبهم معه وقد تكرر ذلك منهم في ندائهم
ثم قول قلتم اي قال السبعون من اسلافكم الذين اختارهم موسى ثم
حتى ذهبوا معه الى الطور قال لاجل قولك اقول يا باه حتى نرى الله
لان ايمانهم بعد رؤيته جهرة لا يكون لاجل قوله ثم فلا يصلح غاية له
قال نقر لك اقول هذا على تقدير ان يكون المؤمن به هو موسى ثم نبي وسيأتي
ما فيه والاولى ان يقال ان تعدية الايمان باللام باعتبار تضمنه معنى الوثوق
قال ابو حيان في تفسير قوله يؤمنون بالغيب وضمن معنى الاعتراف او

او الوثوق فعدى بالباء او باللام قال عيانا اقول هو قول قتادة و
قال ابن عباس رض علانية وقال صاحب التيسير بينهما فرق العيان حظ الرأي
والعلانية صفة المرئي والاول يرجع الى سؤال الرؤية ظاهرا لا في النوم ونحوه
قال لا ساتر بيننا وبينه اقول الاساس جهر الشيء اذا اظهره واجهر انا
واجهر فلان ما في صدره ورأيته جهرة اي عيانا وجهر بكذا اذا اعلنه وقد جهر
بكلامه وبقرائته رفع بهما صوته الراغب الجهر يقال لظهور الشيء بافراط لحاسة
البصر نحو رأيته جهارا قال تعالى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ومنه جهر البئر اذا
ظهر ماؤها او لحاسة السمع قال يعلم الجهر من القول قال استعيرت اقول
هذا على ما اختاره الزمخشري في الكشاف من ان حقيقة الجهر في الصوت وعلى كتاب
الراغب ويوافقه ما ذكره الزمخشري في الكشاف من انه حقيقة في ظهور الشيء
بافراط صوتا كان او غيره قال من الفاعل اقول اي جاهرين او ذوي جهرة
قال حالا اقول من الفاعل لانه جمع جاهر قال وقرئ جهرة اقول يجوز
ان يكون بمعنى جهرة لا على انها مصدر على صيغة اخرى كما توهم لان كل اسم اذا
كان ثانيه من حروف الحلق يجوز تحريكه قياسا مطردا كنهر ونهر وبحر وبحر ونحو ذلك
يجب الحمل على ذلك لان الاصل في القراءتين التوافق قال او انك نبي اقول
لا يقال لا وجه لذلك اذ القائلين لن نؤمن لك من المؤمنين المصدقين لنبوته
بل من خيارهم فليس لهم ان يجزوا عن تعليق التصديق بنبوته على امر لم يكن بعد
وهذا ظاهر لانا نقول سيأتي في تفسير رفع الطور عليهم انهم ليسوا من المؤمنين
في ذلك الوقت قال او كلامك اقول فكان الظاهر ان يدخل اللام له
وانما ادخل في الخطاب تنبيها على ان عدم الايمان له عدم الايمان بنبوته حقيقة
لان من صدق نبيا صدق التصديق بصدقه في جميع ما جاء واخبر عنه فافهم هذ

قال القتال معناه الظهور من جهرت البئر اذا اظهرت ماءها وجهرت الشيء كشفته وهو مؤكد لئلا يظن بالرؤية رؤية المنام او التخيل كرؤيا النائم
من التيسير الكبير

الوثيقة قال وقيل عشرة الاف اقول ياباه ما في سورة الاعراف
من تعيين السبعين لا خذ الرجفة قال لفرط العناد اقول قد اختلف العلماء
في جواز رؤية الله تعالى فاكثر المبتدعة على انكارها في الدنيا والاخرة واهل السنة
والسلف على جوازها فيهما ووقوعها في الاخرة فعلى هذا لم يطلبوا امر الرؤية
وقد سالها موسى عم على ما سياتي في الاعراف ان شاء الله تعالى قال الامام
ابو منصور تعلقت المعتزلة بظاهر الاية على نفي رؤية الله تعالى وعندنا ليس فيها
دليل على نفي الرؤية بل فيها اثباتها وذلك لان موسى عم لما سأله السبعون
الرؤية لم ينههم عن ذلك وكذلك موسى سال رؤية الله تعالى فلم ينهه عن ذلك
بل قال فان استقر مكانه فسوف تراني وهذا تعليق بما يتصور وكذلك
سألت اصحاب رسول الله عم فقالوا انرى ربنا فلم ينههم عن ذلك وانما اخذتهم
الصاعقة لانهم لم يسألوا سوال الاسترشاد وانما سألوا سوال التعنت
اقول وتصديرهم الكلام بلن وهو للتاكيد لا يدل على انهم قالوا ولا لانؤمن
لك حتى نرى الله جهرة فرد عليهم موسى ذلك مرة بعد اخرى فاصروا وقالوا
لن نؤمن كما توهمه الزمخشري لانه كثيرا ما يصدر به الكلام مبالغة كما في قوله
ولن تفعلوا وقد مر بيانه فمن قال الاتيان ابتداء بلن ايهم بل لا ايهم ثم لن
ايهم فقد اخطاء ومن بدع الكلام قول الزمخشري في هذا المقام ان في الاية
دليل على ان موسى عم عرفهم ان رؤية الحق محال لان رؤية ما لا يجوز ان
يكون في جهة محال وان من استجاز على الله تعالى الرؤية فقد جعله من جملة
الاجسام والاعراض فرادوه بعد بيان الحجة ووضوح البرهان ووجه كلامه
بان النبي لا يرد ما علقوا به اجابتهم الا بعد بيان جهة الرد ولا يذهب عليك
انه لا يكفي اذ لا يلزم من لزوم بيان جهة الرد ان يكون ذلك البيان على الوجه

الوجه الذي ذكره الزمخشري ليت شعري من اين عرف انه عم عرفهم تلك
المسئلة الكلامية بدليلها المبتنى على وفق اصل الاعتزال والعجب منه انه
في صدد تخريج الدلالة على امتناع الرؤية ثم مع ذلك يبسط مقدمة تقدم مبنى
الدلالة وذلك ان فيما قرره من ان موسى عم انما رادوه بعد بيان الحجة ووضوح
البرهان اعتراف وتسليم بكون طلبهم الرؤية عنادا وتعنتا وكفى ذلك في استحقاقهم
العقاب فلا يكون مواخذتهم بالصاعقة دليلا على ان ذلك بسبب طلبهم الرؤية
قائلا قال وطلب المستحيل اقول قد عرفت انه لا حاجة الى هذا التاويل بل
لا وجه له لانه تخصيص بلا دلالة فان استحقاقهم لا يصلح دليلا لما عرفت من
ان له محلا اخر اظهر وهو العناد والتعنت قال في الدنيا اقول هذا البيان على
المتفق عليه اهل السنة والسلف فان الصحابة رض اختلفوا في ان النبي عم
هل راى ربه ليلة المعراج ام لا وبذلك استدل التفتازاني في شرح
العقايد على امكان الرؤية حيث قال والاختلاف في الوقوع دليل الامكان قال
قيل اقول يعني ان الصاعقة ما صعقهم اي اماتهم فالمراد من الصاعقة امر
حدث منه الموت واختلفوا فيه فقال السدي كانت نارا انزلت من السماء
فاحرقتهم قال صيحة اقول قال صاحب التيسير ومن الرجفة التي ذكرت في سورة
الاعراف فلما اخذتهم الرجفة واصلها الاضطراب وههنا قولا اخر ذكره صاحب
التيسير وعزاه الى قتادة والربيع وهو ان يكون الصاعقة نفس الموت وانما
يلتفت اليه الزمخشري والمصنف لان قوله وانتم تنظرون يأباه كما لا يخفى قال
اي متيقن اقول وفي الكشاف وموسى لم يكن صعقته موتا ولكن غشية وتركه
المص لاباه ان يكون صعقته في هذه المرة وليس كذلك فان صعقته وافاقته
كانت في المرة الاولى على ما سياتي في الاعراف ان شاء الله تعالى قال بما اصابهم بنفسه

اقول يعني ينتظرون الى الصاعقة نفسها ان كانت نارا او اثرها ان كانت صوتا
تاملا وجنود اسمعوا الحسيها وقال الزمخشري والظاهر انه اصابهم
ما ينظرون واشار به الى ترجيح القول بانها نار ولان الصيحة والجنود يتعلق ان
بحاسة السمع قال بعثناكم اقول اى احييناكم قال قتادة ماتوا وذهبت ارواحهم
ثم ردوا لاستيفاء اجالهم قال القرطبي واصل البعث الارسال وقيل اصله
اثارة الشيء من محله يقال بعثت الناقة اثرتها اى حركتها قال وقيد البعث
اقول البعث في القرآن لمعان الاحياء قال الله تعالى الى يوم البعث والانتباه
قال تعالى وكذلك بعثناهم ليتساءلوا بينهم والارسال قال الله تعالى ولقد بعثنا
في كل امة رسولا فالتقييد المذكور لتعيين المراد ودفع الاشتباه قال لكي نحوه
اقول يعني النعمة التي كفرتموها وقوله لما رأيتم تعليل متعلق بتشكرون ويحتمل ان يكون
العبارة لما رأيتم موافقا لما في الكشاف قال ظللنا اقول اى جعلنا الغمام عليكم
ظلة والظلة السترة والغمام السحاب عند ابن عباس رضه والسحاب الابيض عند السدي
سمي به لانه يغم السماء اى يسترها والغم الامر المستور والغم حزن يستر القلب كذا
في التيسير وقال الثعالبي في سر الادب في تفصيل اسماء السحاب واوصافه عن الائمة
اول ما ينشأ السحاب النشء فاذا انسحب في الهواء فهو السحاب فاذا تغيرت له
السماء فهو الغمام فاذا اظل فهو العارض اقول فعلى هذا في ابتداء الغمام على
العارض نوع ايماء على خرق عادة اخرى في حقهم حيث رتب اثر العارض على الغمام
ولعل عدم التظليل بالعارض لانه غليظ يكدر الهواء جدا وتحزن القلب قال المن
اقول قال ابن عباس رضه هو ما يسقط على الشجر فيأكله الناس وقال الربيع بن انس
هو شراب كان ينزل عليهم فكانوا يمزجونه بالماء فيشربونه وقال وهب هو
الخبز الرقاق وقال السدي هو الزنجبيل وقتادة هو الترنجبين وكان ينزل كهيئة

الثلج من طلوع الفجر الى طلوع الشمس هو الاشهر والاظهر وقيل هو مما من
الله تعالى على عباده من غير تعب ولا زرع ومنه قول النبي عم الكماة من المن الذي
انزل الله على بني اسرائيل رواه مسلم وفي حديث سعيد بن زيد وماؤه شفاء
للعين من تفسير القرطبي هو مما من الله تعالى به على خلقه من غير حرث ولا سقي
وقال عكرمة هو كالرب الغليظ قال الترنجبين اقول بتشديد الراء وتسكين
النون ذكره النحاس ويقال الطرنجبين بالطاء قال القرطبي وقيل غير ذلك
على ما فصلناه اتفاق على هذا اكثر المفسرين قال السماني اقول وقال ابن عباس
طاير ابيض كالسماني كانت تحشره عليهم ريح الجنوب وكان الريح تقطع حلوقها
وتشق بطونها وتمعط شعورها وكانت الشمس تنضجها فكانوا يأكلونها مع المن
وقيل هي طير سمان كالحمام تضرب الى الحمرة وتكون بناحية اليمن وقال
الاخفش واحدها سلواة وقيل الجمع والواحد فيه سواء وقال قطرب
قال المفضل السلوى الشيء الطيب وقيل هو العسل واشتقاقه من السلو كأنه
يسلي القلب عن الهموم او يسلي عن غيره قال من الفجر الى الطلوع اقول قال ابن
جريج فيأخذ الرجل ما يكفيه ليومه فان ادخر شيئا فسد عليه الا يوم الجمعة
فانهم كانوا يدخرون ليوم السبت فلا يفسد عليهم لان يوم السبت يوم عبادة
وما كان ينزل عليهم يوم السبت شيء قال وينزل اقول هذا تتميم للقصة لا تفسير
الاية وتفصيلها انهم لما عوقبوا بعدم الخروج عن التيه اربعين سنة قالوا لموسى عم
من لنا بالطعام فانزل الله تعالى عليهم المن والسلوى قالوا من لنا من حر الشمس فظلل
عليهم الغمام قالوا بم نستضيء فضرب لهم عمود نور في وسط محلتهم وذكر مكي
عمود نار قالوا من لنا بالماء فامر موسى عم بضرب الحجر قالوا من لنا باللباس
فاعطوا ان لا يبلى لهم ثوب ولا يخلق ولا يدرن قال على ارادة القول اقول

تعالى بره قلنا لهم كلوا فحذف اختصاراً لدلالة الظاهر عليه **قال** طيبات **اقول**
والطيبات ههنا يحتمل ثلثة اوجه الحلالات والمشتهيات والخاليات عن الاذى والمفرات
قال فظلموا **اقول** وجه دلالة ما ظلموا على هذا المحذوف انه نفي بطريق العطف
تعليق الظلم بمفعول واثبته بمفعول آخر وهذا يقتضي سابقة اثبات اصل الظلم
قال ولكن **اقول** لما كان قد وقع منهم ظلم ونفي ان يصل الى الله تشوفت
النفس الى ذكر من وقع به الظلم فاستدرك ان ذلك الظلم الحاصل منهم انما كان
واقعا وباله بهم ويظلمون مضارع ماض من حيث المعنى وتقديم المفعول لتخصيص الظلم
بدل على ما افصح عنه قول لا يتخطاهم **قال** ادخلوا **اقول** هذه نعمة اخرى وهي انه
اباح لهم دخول البلدة فازاح عنهم التيه والدخول الانتقال من العورة الى
الحصن ونقيضه الخروج **قال** هذه القرية **اقول** هو كقولك هذا المال وذاك
الرجل تنبيها على كماله فان الشيء اذا عظم امره يوصف باسم جنسه كذا قال
الراغب في تفسير قوله تعالى ذلك الفضل من سورة النساء والقرية الابنية
التي مجتمع الناس من قولك قريت الماء في الحوض اي جمعته قريا والمقراة
الحوض **قال** بيت المقدس **اقول** كذا قال قتادة والضحاك والربيع بن انس
وقال السدي والمجاهد ومقاتل هي البلدة فيها بيت المقدس وهي ايليا
وقال ابو زيد هي اريحا وهي يقرب بيت المقدس **قال** فكلوا **اقول** اي
اجنالكم ووسعنا عليكم فتعيشوا فيها اي شئتم بلا تضييق ولا منع وتوجيه
تمليك لهم بطريق الغنيمة وذكر الاكل لانه معظم المقصود والفاء لافادة تسبب
دخولهم للاكل منها فان دخولهم كناية عن استيلائهم عليها وهو سبب الملك
المعبر عنه بالاكل **قال** رغداً **اقول** تأخير رغدا ههنا وكان تقدم في قصة
آدم عم لمناسبة الفاصلة بعده في قوله سجدا قال القرطبي كانت ارضا مباركة عظيمة الغلة فلذلك قال رغدا وهو نعت لمصدر محذوف اي اكلا رغدا
ويجوز ان يكون في موضع الحال على ما تقدم **قال** باب القرية **اقول** قال مجاهد والسدي
هو الباب الثامن من بيت المقدس يعرف اليوم بباب حطة من التيسير وتفسير القرطبي **قال**
او القبة **اقول** يعني باب القبة التي كان يتعبد فيها موسى وهارون عم **قال** فانهم
تعليل لكون المراد باب القبة يعني ان موسى عم مات في التيه فلم يدخلوا القرية في
حيوته فلا مجال لان يكون المراد من الباب باب القرية الا انه قال لم يدخلوا بيت المقدس
مقام قوله لم يدخلوا القرية بناء على ان الراجح كون المراد من القرية بيت المقدس
لا لان الدليل مخصوص له كما توهمه من قال كونهم لم يدخلوا بيت المقدس لا ينفي الا
كون الباب باب بيت المقدس لا اريحا حتى يتعين كونه باب القبة نعم لو قيل من اين علم ان هذا
الامر جرى على لسان موسى عم لم لا يجوز ان يكون جاريا على لسان يوشع بن نون
عم بل الظاهر ذلك كيف وقد جوزوا ان يكون المراد من القرية التي امروا بدخولها
بيت المقدس وذلك الامر بعد التيه فتعين ان يكون الامر بعد وفات موسى عم لكان
ان تقول ان المانع ههنا عن تفسير الباب بباب بيت المقدس مانع عن تفسير القرية به ايضا
فالتخصيص تحكم كما لا يخفى **قال** متطامنين **اقول** قدم هذا الوجه وقد اخره الزمخشري
نظرا الى لفظ السجود فانه حقيقة على الوجه الثاني لانه في موضع الحال ولا يمكن الدخول
حال السجود فيحتاج الى التأويل الذي ذكره الزمخشري بقوله امروا بالسجود عند
الانتهاء الى الباب ولا يخفى ما فيه من التكلف حيث نزل قيد المأمور به منزلة ما امر
اصالة **قال** ساجدين في قبل الدخول سجدة الشكر على قتل الجبارين كذا في التيسير **قال**
من الحط **اقول** واصل الحط انزال الشيء من علو وقد حططت السرج والرحل
ونحو وحط الذنب اسقاط وهو كالقاء الحمل عن الرأس والظهر وحط حطا
وحط حطوطا لازم **قال** هذه الكلمة **اقول** قال ابن فارس في المجمل حطة كلمة

امر بها بنوا اسرائيل لو قالوها لحطت اوزارهم وقال الجوهري ايضا في الصحاح
وهو الظاهر من الحديث روى مسلم عن ابي هريرة رض قال قال رسول الله عليه السلام
قيل لبني اسرائيل ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم فدخلوا
الباب يزحفون على استاههم وقالوا حبة في شعرة وفي الوسيط قالوا بدل حطة
حنطة وهذا قول ابن عباس وجميع المفسرين ثم من عظيم فضل الله تعالى ان متيالهم الاسباب
وفتح عليهم من النعم الكثيرة الابواب قبل ان يكلفهم شيئا بالخطاب ثم امرهم بعمل
يسير وقول قصير فالعمل الانحناء عند الدخول والقول التكلم بالكلام المنقول
ثم وعد عليها غفران السيئات والزيادة في الحسنات وفي تفسير ابي حيان ما جوزه الزمخشري
من نصبها بقولوا على معنى قولوا هذه الكلمة ليس بجائز لان القول لا يعمل في المفرد
الا ان كان المفرد مصدرا او صفة له او معبرا به عن جملة نحو قلت شعرا او خطبة
وحطة ليس واحدا من هذه قال وابن عامر بها اقول صوابه وابن عامر بالتاء
اي الفوقانية على ما يفهم من عبارة الكشاف قال التوطلي قراءة النافع بالياء
مع ضمها وابن عامر بالتاء مع ضمها ومن قراءة مجاهد وقراءة الباقون بالنون
مع نصبها ومن ابينها لان قبلها وقلنا ادخلوا فجرى نغفر على الاخبار عن الله تعالى
والتقدير وقلنا ادخلوا الباب سجدا نغفر ولان بعده وسنزيد بالنون ووجه
من قرا بالتاء انه انث لتانيث لفظ الخطايا لانها جمع ووجه القراءة بالياء انه
لما حال لكم بين المؤنث وفعله حسن الياء والتاء والعلم بان ذنوب الخاطئين
لا يغفرها الا الله اغنى عن النون الغفر والغفران والمغفرة ستر الذنوب والغفارة
والمغفر ماخوذان من ذلك وكذا غفر الثوب وهو زبره الذي يستر نسجه
والجم الغفير الجمع الكثير الساتر للمكان والخطايا جمع خطيئة كالبلايا جمع بلية
والخطاء ضد الصواب والخطء بكسر الخاء والخطيئة الاثم وخطئ اي اثم متعمدا

متعمدا واخطاء اذا لم يتعمد والخطيات جمع سلامة وعد غفران كل الخطيئات من غير حصر
على عدد وقصر العمل على قصر العدد قال فابدلت الثانية ياء اقول لانكسار ما قبلها
ثم قلبت الفا لابدال الكسرة الاولى فتحة فصار خطائي بياء واقعة بعد الهمزة الواقعة
بعد الالف فكره وقوع الهمزة المكسورة بين حرفي العلة في الجمع المستثقل فابدلت كسرة
الهمزة فتحة فانقلبت الياء الفا فصار خطاءا فكره وقوع الهمزة بين الالفين فقلبت
ياء وهذا معنى ثم فعل بها ما ذكر قال جعل اقول يعني هو لخص التفصيل من كان خاطئا
غفرنا له خطاياه ومن كان محسنا زدناه في عطاياه ففي الكلام جمع مع التوزيع اما الجمع
فان قوله قولوا حطة جمع الفريقين المسيء والمحسن معا في هذا القول المخصوص واما
التوزيع فقوله نغفر وسنزيد قال اخرجه اقول جواب ذلك مقدر تقديره كيف يكون
وسنزيد عطفا على نغفر وهو مجزوم وتقرير الجواب انه معطوف عليه الا انه لم يجزم
عن صورة الجواب فخول السين المانعة عن الانجزام ونكتة الاخراج الدلالة على انه
يفعل البتة لان تلك الزيادة اذا كانت عن وعد الله تعالى كانت اقطع مما اذا كانت
مسببة عن فعلهم قال فبدل اقول هذا التبديل كان من بعضهم وفعل المحسنون ما امروا به
ولهذا لم يقل فبدلوا بل قال فبدل الذين ظلموا فالمصنف لم يصب في تفسيره بقوله
بدلوا قال التوطلي وذلك انهم قيل لهم قولوا حطة فقالوا حنطة على ما تقدم
فزادوا حرفا في الكلام فلقوا من البلاء ما لقوا تعريفا ان الزيادة في الدين والابتداع
في الشريعة عظيمة الخطر شديدة الضرر هذا في تغيير كلمة هي عبارة عن التوبة اوجبت
ذلك من العذاب فما ظنك بتغيير ما هو من صفات المعبود هذا والقول المنقول من العمل
فكيف بالتبديل والتغيير في الفعل وفي التيسير وظاهره يدل على انهم بدلوا القول
وحده دون العمل به قاله جماعة وقيل بل بدلوا العمل والقول جميعا قال بما امروا
اقول يعني معنى قوله تعالى قولا غير الذي قيل لهم امرا دون الامر الذي امروا به

فان امر الله تع قول وهو تغيير جميع ما امروا به من القول والعمل وقد روي انه
ره على النبي عم انهم دخلوا الباب يزحفون قال الذين ظلموا اقول منه امن
وضع الظاهر موضع الضمير تنبيها على علة التبديل وهو الظلم والمبدل به محذوف
تقديره فبدل الذين ظلموا بقولهم حطة قولا غير الذي قيل لهم ولما حذف ناب
اضافة غير الى الاسم الظاهر ولو لم يحذف لكان التركيب بقولهم حطة قولا غير
قال والاشعار اقول لا حاجة الى الاشعار بالتكرار فان الفاء التفريعية صريحة
في ذلك المعنى ولا احتياج بالتصريح مع الاشعار بل لا رواج له اذ ليس وراء عبادان
قرية وبعد ما لا استضاءة بالمصباح بعد طلوع الصباح قال كرره مبالغة
اقول بل ذلك لقطع احتمال نزول العذاب على الجميع فانه لو لم يكرر وقيل فانزلنا
العذاب احتمل نزوله على المجموع فان عموم العذاب مع خصوص السبب غير بعيد بل قد
وقع في الامم بالقتل قال عذابا اقول قيل هو يقع على كل عذاب يقول الله
تع في سورة الاعراف فارسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع
والدم قالوا يا موسى ادع لنا ربك بما عهد عندك لئن كشفت عنا الرجز
لنؤمنن لك ثم قال تع فلما كشفنا عنهم الرجز فسمى ذلك كله رجزا وقال
ابو سعيد الضرير هو العذاب المفسد للمعاش وقيل هو العذاب المزلزل وقد ارتجز اي ارتعش
قال مقدرا اقول لا يذهب عليك ان من السماء اشارة الى الجهة التي
نزل منها العذاب فلا يناسبها تقدير مقدرا كما لا يخفى قال والرجز اقول قال
القرطبي قراءة الجماعة رجزا بكسر الراء وابن محيصن بضم الراء والرجز العذاب
بالزاء وبالسين النتن والقذر ومنه قوله تع فزادتهم رجسا الى رجسهم
اي نتنا الى نتنهم قاله الكسائي وقال الفراء الرجز هو الرجس قال ابو عبيدة
كما يقال السدغ والزدغ وكذا رجز ورجس بمعنى قال الفراء وذكر بعضهم ان الرجز

الرجز بالضم اسم صنم كانوا يعبدونه وقرئ بذلك في قوله تع والرجز فاهجر وقد
والرجز بفتح الراء والجيم نوع من الشرك وانكر الخليل ان يكون شيئا قال وقرئ بالضم
اقول قراءة الجماعة الكسر قال الفراء انما قال والمراد به اقول اختلف في هذا الرجز
الذي انزل عليهم قيل كان نارا فاحرقتهم وقيل كان طاعونا فمات به في ساعة واحدة
اربعة وعشرون الفا انسان ودام فيهم حتى بلغوا سبعين الفا من التيسير قال
اذ استسقى اقول معناه طلب السقيا ونحو فاستفعل طلب الشيء وقد جاء في غير ذلك
كقوله تع واستغنى الله بمعنى غني وقولهم استعجب بمعنى عجب قمثل بعض الناس في هذا
بقولهم استنسر البغاث واستنسر الجمل اذ هي بمعنى انتقل من حال الى حال قال لما
عطشوا في التيه اقول كان العطش والتظليل في التيه ودخول القرية بعدهما
ولم يراع الترتيب في ذكرها لان المقصود منها تعديد النعم والتوبيخ على كفرانها نعمة نعمة
على التفصيل والتوبيخ ادل على ذلك لانها لو وردت مرتبة كانت قصة واحدة فيظن
ان المراد ذكر نوع واحد قال مكعبا اقول صوابه مربعا كما في الكشاف لان المكعب ما يحيط
به ستة سطوح فله وجوه ستة فعلى تقدير ان يكون من كل وجه ثلث اعين يرتقي
عدد العيون الى ثمانية عشر والاسباط اثنا عشر فلا يصح قوله يسيل كل عين
في جدول الى سبط كذا قيل واقول بل الصواب ما ذكر لان احد سطوحه ينطبق
الارض عند الوضع فلا ينتفع به والاخر يوازي الهواء فبقيت اربعة جوانب
وقد عبر عنها بالاوجه فان الوجه جانب يوازيك فلا يصدق على ما يوازي الارض
وما يوازي الهواء وعلى تقدير كونه مربعا ينطبق احد جوانبه الارض فيبقى ثلثة
جوانب فلا يصح التوزيع فافهم فانه دقيق والمخطئ مخطئ قال حمله معه اقول
اي مع نفسه ولا يخفى ركاكته والظن عبارة الاصل منه اي من الطور ويشهد لذلك
عبارة التيسير وكان موسى عليه السلام رفعه من الطور قال او حجرا اهبطه آدم

الوجه اخص من الجهة فان الوجه في الجماد وانما يطلق على الجوانب الاربع ولا يقال للفوق والتحت وجه

اقول هذا الاحتمال غير مذكور في كتب التفاسير سوى الكشاف وقال البعض شراح
لما راي بعض الزمخشري قول المفسرين في تفسير قوله تعالى اضرب بعصاك الحجر وكانت
من آس الجنة طولها عشرة اذرع على طول موسى عم ولها شعبتان تتقدان في الظلمة
نورا واسمها عليق حملها آدم من الجنة فتوارثها الانبياء حتى وصلت الى
شعيب عم فاعطاها موسى عم قال مقاتل اسم العصا نبعة ذكر ها بطولها حسب
انهم وصفوا الحجر فاخذ في وصفه بما وصفت العصا **قال** او الحجر **اقول** هذا
منقول عن سعيد بن جبير رضه ذكره القرطبي **قال** فر بثوبه **اقول** روينا البخاري
ومسلم والترمذي عن ابي هريرة رضه ان رسول الله صلعم قال كانت بنو اسرائيل
يغتسلون عراة ينظر بعضهم الى سوءة بعض وكان موسى عم يغتسل وحده فقالوا والله
ما يمنع موسى عم ان يغتسل معنا الا انه آدر قال فذهب يغتسل مرة ووضع ثوبه
على حجر ففر الحجر بثوبه قال فجمح موسى عم باثره فقال ثوبي يا حجر ثوبي يا حجر حتى نظرت
بنو اسرائيل الى سوءة موسى عم فقالوا والله ما بموسى من ادرة الحديث
النهاية الادرة بالضم النفخة بالخصية يقال رجل ادر جمح في اثره اي اسرع اسرعا
لا يرده شيء **قال** بحملة **اقول** وقال له يقول الله تعالى ارفع هذا الحجر فان فيه قدرة
ولك فيه معجزة فحمله في مخلاته **قال** او للجنس **اقول** قيل لم يكن حجرا معينا لكان
يضرب اي حجر وجد والصحيح انه كان معينا قد عرفه بالالف واللام كذا في التيسير
قال ابن عطية ولا خلاف انه كان حجرا منفصلا مربعا يطرد من كل جهة ثلاثة عيون
اذا ضربه موسى عم واذا استغنوا عن الماء ورحلوا جفت العيون **قال**
وهذا اظهر في الحجة **اقول** عبارة القرطبي وهذا ابلغ في الاعجاز **قال** حجرا بعينه
اقول قيل ان الله تعالى امره ان يضرب حجرا بعينه بينه لموسى عم ولذلك ذكر بلفظ
التعريف **قال** حمل حجرا **اقول** قيل امره الله تعالى ان يأخذ حجرا مثل ابل الالف فيضعه

فيضعه في المخلاة وقيل مثل رأس الهرة وقيل مثل رأس الثور وقال مقاتل كان
حجرا مربعا وقال الضحاك والسدي كان ذراعا في ذراع وقال الكلبي كان قدر ذراع
مثل رأس الانسان عليه اثنتا عشرة ثديا مثل ثدي المرأة وكان موسى عم رفعه من
الطور انتهى من التيسير قال القرطبي ذكر انهم لم يكونوا يحملون الحجر لكنهم كانوا يجدونه
في كل مرحلة في منزلته من المرحلة الاولى وهذا اعظم في الآية والاعجاز **اقول** هذا
هو الوجه عندي لان القضية في التيه وحالهم فيه انهم يصبحون ويسيرون النهار
كله فاذا امسوا كانوا حيث اصبحوا فلا حاجة الى نقل الحجر عن موضعه ويوافق
هذا قول ذلك القائل المذكور يجدونه في كل مرحلة في منزلته من المرحلة الاولى
الا انه سامح في توصيف المرحلة بالاولى او نظر الى توسط السير في البين وان ما ذكره
القرطبي وهذا اعظم في الآية مبناه على ان يكون المرحلة الثانية غير الاولى وهو
خلاف ما اطبق عليه الجمهور **قال** ويحتمل عصاه **اقول** قال صاحب التيسير كانت عصاه
من آس الجنة وكانت عشرة اذرع بذراع موسى عم وهي التي كانت معجزته وهي
التي كانت تنقلب حية **اقول** وفي الاضافة في قوله بعصاك اشعار بانها العصا
التي كان يلازمها **قال** والعصا عشرة اذرع **اقول** فيه رد للزمخشري حيث
اورد هذا في وصف الحجر وعده قولا آخر فيه وقد ذكرنا انه من اغلاطه وفي
بعض شروح الكشاف هذا بعيد جدا والصواب من آس الجنة يعني شجرة الآس وهذه
صفة العصا سهى فيه المص فنقله الى صفة الحجر فغيّر الآس الى الآس **اقول** ما غره الا
قولهم في هذا الوصف وكان يحمل على الحمار فانه يدل على انه وصف الحجر ولذلك
تركه المص حيث نقل ما ذكر في صفة العصا وما قيل والحمل على الحمار وان لم يجب في
العصا في حمله طول عشرة اذرع ابعد ليس بشيء لما عرفت من ان الحجر كان خفيفا
ولذلك امكن حمله في المخلاة وكان هذا القائل غافل عن قوله فحمله في المخلاة والآ

فمحل الاستبعاد ذاك دون الحمل على المجاز ثم ان المص لما نقل الوصف المذكور من
الحجر الى الشجر وقد عرفت انه يلزمه تغيير الاس بمعنى الاساس الى الآس بمعنى
شجرة الاس فالعبارة الواقعة في كلامه آس بالمد لا الاس بالضم والتشديد
ومن غفل عما حققناه قال في شرح قوله مثل اس الجنة اي اساسها والصواب
مثل اس الجنة يعني شجرة الجنة كذا ذكروا **قال** فانبجست **اقول** النجر في الاصل الشق
والانفجار الانشقاق ومنه الفاجر لانه فسح فشق عصا المسلمين بخروجه
الى الفسح وقد ذكر في الاعراف فانبجست والانبجاس اسم للشق الضيق
القليل فهما يختلفان اختلاف العام والخاص فلا يتناقضان بحسب الوضع الاصلي
الا ان استعمال الانفجار فيما اذا خرج الماء بكثرة والانبجاس في خروجه قليلاً
فلا بد من التوفيق بان يقال الانبجاس اول خروجه من الحجر والانفجار بعد
سيلانه او يقال كان ينبجس عند قلة الحاجة وينفجر عند الحاجة الى الكثير وقال
الا فضل انما واحد فلا حاجة الى التوفيق ولمن قال لم يكن الحجر معينا بل كان
يضرب اي حجر وجد عند الحاجة ان يقول كان اذا اخذ حجرا صغيرا انفجر
انبجس واذا اخذ كبيرا انفجر **قال** منه **اقول** قال العلامة اي من الضرب
فدل ذلك على الضرب وبه انفجرت **قال** متعلق بمحذوف **اقول** يتفرع عنه الفاء
ونفيد بيان سببه وتسمى تلك الفاء فصيحة لافصاحها عن متعلقة اولدلالتها
على فصاحة المتكلم فعلى هذا الاسناد مجازي وهي التي تذكر بعد الاوامر و
النواهي بيانا لسبب الطلب لكن كمال حسنها وفصاحتها ان يكون مبنية على التقدير
منبئة عن المحذوف بخلاف قولك اعبد ربك فالعبادة حق له ويكون مبنى الفاء
الفصيحة على الحذف اللازم بحيث لو ذكر لم يكن بتلك الفصاحة تختلف العبارة
في تقدير المحذوف فتارة امرا او نهيا كما في قوله تع فقد جاءكم بشير ونذير وتارة

وتارة شرطا كما في قوله فهذا يوم البعث وقول الشاعر فقد جئنا خراسانا وتارة
معطوفا عليه كما في هذه الاية وقد يصار الى تقدير القول كما ذكره الزمخشري في سورة
الفرقان في قوله تع فقد كذبوكم بما تقولون فمن عرفها بالتي دلت على محذوف غير شرط هو
سبب لما بعد الفاء ومن قال فاذن الواجب حمله هنا على الوجه الثاني ويعضده قولهم لا تقع
الا في كلام بليغ وفاء النتيجة يكثر وقوعها في الكلام العامي فقد اخطاء فان وقوع
فاء النتيجة في الكلام العامي مع حذف الشرط غير مسلم ثم ان نكتة الحذف الدلالة
على ان المأمور قد امتثل من غير توقف فظهر اثره في الحال وعلى ان المقصود بالامر
هو ذلك الاثر لا الضرب نفسه والاشارة الى ان ترتب الانفجار والكائن في
الظاهر على ضرب موسى ع م لكنه في الحقيقة على امر الله تع وتعليقه عليه **قال**
تقديره فان **اقول** قدم هذا الوجه وقدا قره الزمخشري نظرا الى ان حذف
فعل الشرط واداته معا وابقاء الجواب مما نوزع في صحته وان في حذف كلمة فقد تعض
نقصان ونظر المص الى ان الحذف في الاول اكثر وكمال فصاحة الفاء بقوة دلالته على
المحذوف فما يدل على محذوف اكثر يكون فصاحته اكمل ولتقاحش من قال ان
في الحذف والاضمار يكثر المعنى بتقليل اللفظ فاذا لم يكونا سببا لخروج الكلام الى حد
الاستعجام فهما من محسناته وترجيحه على خلافه فمن رجح الوجه الثاني بقلة الحذف فقد
ابعد عن المرام ولا يخفى على من له ذوق ان نظر المص ادق واعتباره بالقبول احق
قال وقرئ عشرة **اقول** قراءة مجاهد وطلحة وعيسى عشرة بكسر الشين وهي لغة بني تميم
وهذا من لغتهم نادر لان سبيلهم التخفيف ولغة اهل الحجاز عشرة وينحونها سبيلهم
التثقيل كذا قال الوطني نقلا عن النحاس **قال** عينا **اقول** نصب على البيان والعين
من الماء مشبهة بالعين من الحيوان لخروج الماء منها كخروج الدمع من عين الحيوان وقيل
لما كان عين الحيوان اشرف ما فيه شبهت به عين الماء لانها اشرف ما في الارض **قال**

نقله الطيبي عن صاحب الفتاح منه

قال ابو حيان والنيان عرب وليس في
في قبض بالافصاح دليلا على الزم للافراد
واما الافراد في تمييز هذا العدد منه

والعين الينبوع وهي مؤنثة
سماعا والنسبة اليه
عيني منه

قال قد علم اقول لا يقال لا بد ههنا على الوجه الاول من تقدير فضرب فانفجر
وكفى ذلك مرجحا للوجه الثاني لانا نقول هذا استيناف على الوجه الاول وسوى
جملة مرجحا به لانه من خواص الكلام البليغ قال كل اناس اقول اناس اسم جمع
لا واحد له من لفظه اقول اذا كان المقام مقام التعبير عن المفرد بذكر الانسان كما
في قوله وكل انسان الزمناه طائره في عنقه وقوله ليس للانسان الا ما سعى
وقوله ووصينا الانسان بوالديه واذا كان المقام مقام التعبير عن الجمع يذكر الناس
كما في قوله ان الله لذو فضل على الناس ولكن اكثر الناس لا يشكرون وقوله
عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين ولذلك لا يذكر الانسان الا والضمير
الراجع اليه ضمير مفرد ولا يذكر الناس الا والضمير الراجع اليه ضمير جمع واذا كان
المقام مقام التعبير عن طائفة منه يذكر الاناس كما في هذه الاية وقوله يوم ندعو
كل اناس بامامهم وقوله انهم اناس يتطهرون فاحفظ هذا فانه قد ذهب هذا
الفرق على كثير من الناس حتى قالوا في الناس اصله اناس حذفت همزته تخفيفا ولو
كان كذلك لما شاع في الكلام الفصيح وذاع مع الهمزة لان ما حذف تخفيفا ينبغي
ان لا يؤتى به في الكلام الفصيح ومن غفل عن هذا قال ما ذكر من شذوذ اثبات الهمزة
انما هو مع اللام كالاناس الامنين واما بدونها فشائع فصيح فتامل قال سبط
اقول الاسباط في بني اسرائيل كالقبائل في العرب وهم ذرية الاثني عشر
اولاد يعقوب ع م قال مشربهم اقول المشرب المفعل موضع الشرب كالمشرع موضع
الشروع في الماء وكان لكل سبط عين من تلك العيون ولا يتعداها الى عين غيرها
والاضافة في مشربهم تدل على التخصيص واعاد الضمير على معنى كل لا على لفظه فلا يجوز
مشربه والمعنى مشربهم من تلك الاعين اقول العلم بموضع الشرب كناية عن عدم
التجاوز عنه ومنها انهم بالعلم لكن تريد عدم تجاوزهم عنه واصله العلم يلزمه

يلزمه العمل في الغالب فالمعنى من قوله قد علم كل اناس مشربهم انهم لم يتجاوزوا واعرفوا عنهم
المحدود فدل الكلام على سبق التعيين والتخصيص ففيه ايجاز بليغ كما لا يخفى قال كلوا
واشربوا اقول في الكلام محذوف تقديره قلنا لهم كلوا المن والسلوى واشربوا
الماء المنفجر من الحجر المنفصل بهذه الاحوال الخارقة للعادات اضاف الرزق
الى الله لكن والا فالجميع رزقه وان كان في بعضه تكسب للعبد قال من رزق الله
اقول من للابتداء او للتبعيض والرزق المرزوق على ما اشار اليه البعض بقوله ما رزقهم
الله واصله ما رزقهم الله به او منه حذف العائد الى الموصول ولا بد منه قال
وقيل الماء وحده اقول كان هذا القائل يقول ان تفضيل الرزق الى الطعام نظرا
الى كلوا والى الماء نظرا الى اشربوا وانه صح بحسب اصل اللغة لكن يأباه المقام
اذ لا نوع للطعام في هذه القصة وقصة تظليل الغمام وانزال المن والسلوى منفصل
عن هذه قال لانه يشرب اقول جعله مشروبا بحسب نفسه ومأكولا بالنظر الى
ما ينبت منه وضعفه المص حيث اخره ولم يجوز نسبته الى قائل لان مبناه على ان
يكون تقدير الكلام كلوا من رزق الله واشربوا من رزق الله كيلا يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز اذ لا يندفع ذلك بكون من للابتداء دون التبعيض لان ابتداء
الاكل ليس من الماء بل مما ينبت منه واما ما قيل في وجه ضعفه انه لم يكن الكلام في النبيه
من زروع ذلك الماء وثماره فليس بشيء لان الامر للاباحة وكفى فيه امكان حصول
ما ذكر فيه بحسب العادة ولا حاجة الى الوقوع قال ويؤكل ما ينبت منه اقول يعني
ان هذا الشأن حاصل لذلك الماء كما في ساير المياه سواء خرج الى الفعل او لم يخرج
قال ولا تعثوا اقول لما كان قد تهيا لهم المأكول والمشروب من غير تعب نهوا
عن الفساد اذ كان ذلك مما قد يدعو اليه كما قال الشاعر ان الشباب والفراغ و
الجدة مفسدة للمرء اي مفسدة والعثي اشد الفساد ذكره في كتاب العين للفراء

كلهم قراؤه ولا تعثوا في الارض بنقص الثناء من عثي يعثي بعثا عثوا وهو اشد الفساد
وفيه لغتان اخريان لم يتراد بواحد منهما احدهما عثا يعثو مثل سما يسمو وقال
ذلك الاخفش وغيره ولو جازت القراءة بهذه اللغة لقرئ ولا تعثوا ولكن القراءة
سنة لا يتراد الا بما قرأته القراء واللغة الثالثة عاث يعيث قال ابو منصور واللغة
الجيدة عثي يعثي لان فعل يفعل لا يكون الا ما يكون ثانيه او ثالثه احد حروف الحلق
انتهى قال مفسدين اقول المبالغة ههنا من جهة الصيغة وذلك انه من وجد
منه الافساد مرة يقال له افسد ولا يقال له مفسد الا لمن صدر منه الافساد
مرارا وفي مقابلة هذا الكلام قوله ولا تركنوا الى الذين ظلموا فانه كما روعيت
المبالغة ههنا في الفعل وقبله روعي خلافها ثم في الموضعين وهذا الاختلاف
المقام فان المقصود اذا كان النهي الى العصيان يتمسك في البيان ذلك المسلك
واما اذا كان المقصود النهي المشوب بالتوبيخ طال المحل يسلك فيه هذا المسلك
والى هذا اشار الزمخشري بقوله لانهم كانوا متمادين فيه يعني ان القوم لما كانوا
على التمادي في الفساد نهوا عما كانوا عليه ونحوه قوله ولا تأكلوا الربا اضعافا مضاعفة
ومن شراح الكشاف من قال يعني ورد الكلام نهيا لهم عما كانوا عليه والا فالفساد
منكر منهي كيف ما كان اقول كأن هذا القائل غافل عن قوله في تفسير سورة يونس
البغي بمعنى الافساد وابطال المنفعة قد يكون بحق واما الذي لا يكون بحق هو
البغي بمعنى الظلم والحق ان الفساد خروج الشيء عن ان يكون منتفعا به وربما يكون
عدلا كهدم دور المشركين وزروعهم قال وان غلب في الفساد اقول هذا
مخالف لما فهم من كتب اللغة من اختصاص العثي بالفساد بحيث لا يستعمل في غيره لا
غالبا ولا نادرا وان كان في اصل وضعه مقيدا بالفساد لكن يجوز استعماله في
المطلق تجوزا ففائدة التقييد دفع احتمال المجاز لكان له وجه قال ما يبغي فساد

سعد الدين

نعم لو قيل في التعليل انه

بفساد اقول منشأ هذا المنقول عن معنى الفساد وقد عرفت انه غير مخصوص بما فيه
الظلم بملاحظة فالمثال الذي ذكره لا يخرج عن الفساد الا ان ما وجد فيه الفساد بحق قال صلاحا
راجحا اقول ظن ان ههنا صلاحا وفسادا الا ان الاول راجح على الثاني ومنشؤه عدم
الفرق بين الضرر والفساد والنفع والصلاح والا فالموجود فيه النفع الراجح على الضرر
لا الصلاح الراجح على الفساد قال العيث اقول قال الليث العيث مصدر عاث
يعيث وهو الاسراع في الفساد والذئب في الغنم حلا يأخذ منها الا قتله وقال ابو
عمرو العيث ان تركب الامر لا تبالي على ما وقعت وهو التخليط وانشد فعث فيمن
يليك بغير قصد فاني عائث فيمن يليني قال هو اسبخة اقول هذا التوجيه من
خطرات ابن سينا وسائر الحكماء الذاهبين الى اسناد الاثار الى الطبائع ومذهب اهل الحق
ان الكل مستند الى الله تعالى والاسباب الظاهرة عادية وما ذكر من خوارق العادات
قال تحت الارض اقول كانه غافل عن ان انفصاله عن الارض يأبى عن ذلك الانفصال
وقول المفسرين على ما نقلناه فيما سبق انه كان حجرا منفصلا لئلا يذهب الوهم
الى هذا قال او لجذب الهواء اقول لو كان السبب ما اختلف بحسب الاوقات فانه كان يجري
منه الماء وقت الحاجة وينقطع وقت الاستغناء ولما توقف جريانه على الضرب
بالعصا والحق ان فتح باب توجيه الخوارق بامثال هذا يؤدي الى سد باب دلالة
المعجزات على صدق الانبياء عليهم السلام قال طعام اقول قال الواحدي الطعام اسم
جامع لما يؤكل وانما قالوا طعام واحد وكان طعامهم المن والسلوى لانهم كانوا
يأكلون المن والسلوى وكان طعاما كالخبيص لونا واحدا وانا تجد من الاطعمة شتى
والتعبير اي لن نقدر على حبس انفسنا على نوع واحد من الطعام وهو المن والسلوى
وانما قالوا على طعام واحد وهما اثنان لانهم كانوا يأكلون احدهما بالاخر كما يؤكل
الخبز باللحم وقيل كان ينزل عليهم المن وحده او لانهم ملوه فارسلت عليهم السلوى

وفيه بحث لان العيث الاسراع في الفساد بحثه

اقول ان الاعتراف المقارن بهذا التوجيه شر من الانكار لان فساد يزول عند الشيخ وفساد ههنا لا يزول منه

فيجوز ان يكون الكلام منهم قبل نزول السلوى **قال** اهل التلذذ **اقول** يريد جزاء
الحمل على الوحدة النوعية باعتبار الاشعار بوصف كونه نالا يقال لا بذا بحالة
كونه من طعام اهل الفلاحة فانه يجرد اضافة **قال** فادع لنا **اقول** سألوه ان
يدعو الله لهم اذ كان سؤال النبي عم اقرب للاجابة ومتعلق الدعاء محذوف اي
بان يخرج لنا كذا ولفظ ربك يدل على الاختصاص به لما كان فيه من المناجاة
وانزال التورية عليه ولا يخفى ما في معنى التربية التي هي مأخذ الرب من المناسبة
للمقام ولذلك آثره على لفظ الله وساير الاسماء وقوله لنا لان الدعاء النافع
انما يعبر عنه باللام فانه اذا عدي بعلى يكون ضارا واذا اطلق يصلح
لهما والمقام مقام التخصيص بالاول **قال** ويوجد **اقول** تفسير لقوله يخرج يعني ان المراد
من الاخراج الاظهار عن كتم العدم فيرجع الى معنى الايجاد **قال** وجزمه **اقول** وذلك يحتمل
الوجهين احدهما ان يكون على تقدير الجزاء ومعناه ادع لنا ربك فانك ان تدع يخرج
والثاني ان يكون المعنى ادع لنا ربك وقل له اخرج يخرج وهو كقوله قل لعبادي
يقولوا التي هي احسن وقوله قل لعبادي الذين آمنوا يقيموا الصلوة **قال** للتبعيض **اقول**
قال القرطبي من في قوله مما زائدة في قول الاخفش وغير زائدة في قول سيبويه لان
الكلام موجب قال النحاس وانما دعا الاخفش الى هذا انه لم يجد مفعولا ليخرج
فاراد ان يجعل ما مفعولا والاولى ان يكون المفعول محذوفا دل عليه سائر الكلام التقدير
يخرج لنا مما تنبت الارض ماكولا فمن الاولى على هذا للتبعيض والثانية للتخصيص من
بقلها بدل من ما باعادة الحرف وقثائها عطف عليه وكذا ما بعده فاعلم **قال**
وقع موقع الحال **اقول** من الضمير تقديره مما تنبته كائنا من بقلها ومن لبيان الجنس
قال والبقل **اقول** بل البقل كل نبات ليس له ساق او لا يبقى له ساق اذا رعته
الماشية وفي التيسير البقل كل ما يوكل مع الطعام من الخضر وهو في الكل نبات خضرت به الارض

[illegible]

الارض قال الشاعر، قوم اذا اخبثت الربيع لهم، نبتت عداوتهم مع البقل **قال**
والفوم **اقول** قال ابن عباس وقتادة والسدي هو الحنطة قال احيحة بن الجلاح قد
كنت اغنى الناس شخصا واحدا ورد المدينة عن زراعة فوم وقال عطاء و
ومجاهد وابن زيد هو الخبز وقال قطرب الفوم يقال على عقده من البصل وقطعه
من اللحم وكل لقمة كبيرة ويقال فوموا الشيء جعلوه كذلك وقال الفراء ويقال فوموا
اي اختبزوا وقال ابن انس والكسائي هو الثوم وفي قراءة ابي وابن مسعود
بالثاء قال امية بن ابي الصلت كانت منازلهم اذ ذاك ظاهرة فيها الفراديس و
الفومان والبصل فمن قال هو الثوم قال ذكر البصل في الاية يدل على انه هو المراد
لانه من جنسه ومن حمله على الخبز او الحنطة قال ذكر العدس يدل على انها هو المراد
لانه من جنسه كذا في التيسير **اقول** لو كان المراد من الفوم الثوم لناسب تأخيره عن العدس
فان ترك رعاية التناسب من غير نكتة تناسب المقام قبيح لا يستنزه عنه فصيح الكلام
خصوصا كلام الملك العلام ثم الشأن في قراءة من قرأه بالثاء فان ما ذكرنا
يضعف تلك القراءة ولعل لذلك لم يذكره المصنف الزمخشري **قال** وقيل الثوم
اقول قال الواحدي في الوسيط ان الفوم هو الحنط بلا اختلاف بين اهل اللغة وقال
الزجاج لا اختلاف عند اهل اللغة ان الفوم هو الحنطة وساير الحبوب التي يختبز يلحقها
اسم الفوم وقال القرطبي في تفسيره اختلف في الفوم فقيل هو الثوم لانه المشاكل
للبصل رواه جويبر عن الضحاك والثاء تبدل من الفاء كما قالوا مغافير ومغاثير
وجدث وجدف للقبر وقراءة ابن مسعود رض ثومها بالثاء المثلثة وروي ذلك
عن ابن عباس رض وهو قول الكسائي والنضر بن شميل وقيل الفوم الحنطة وروي
عن ابن عباس رض ايضا واكثر المفسرين واختاره النحاس قال وهو اولى و
ومن قال به اعلى واسانيده صحاح وليس جويبر بنظير لرواته وان كان الكسائي

[illegible]

قال الزمخشري [illegible] وفي قراءة ابن مسعود رض وثومها
[illegible]

قال الفراء [illegible] جدث وجدف

قال ابن عباس رض واكثر المفسرين الفوم الحنطة وقال
مجاهد الفوم الخبز وقال عطاء وقتادة الفوم جميع
الحبوب التي يختبز كالحنطة والفول والعدس
وغيره [illegible]

والواو فقد اختار القول الاول لابدال العرب الفاء من الثاء والابدال
لاتفاق عليه وليس ذلك بكثير في كلام العرب وانشد ابن عباس رضي الله عنه لمن سأله عن
الفوم وانه الحنطة قول احيحة بن الجلاح وقال ابو اسحق الزجاج وكيف يطلب
القوم طعاما لا بر فيه والبر اصل قال ومنه فوموا اقول يعني من الفوم بمعنى الخبز
لا من الفوم بمعنى الحنطة كما توهمه الزمخشري قال وقثائها اقول جمع قثاء وهو الخيار
وقرأ يحيى بن وثاب وطلحة بن مصرف والاشهب قثائها بضم القاف قال الى الله
او موسى اقول معناه ان الظاهر كون الضمير لله تعالى ويجوز ان يكون لموسى عم اي فدعا
فاجابه الله تعالى لما دعا فقال الله تعالى او موسى عم باذن الله تعالى قال اتستبدلون اقول
الاستبدال وضع الشيء موضع الاخر ومنه البدل والهمزة للانكار والسين للطلب اي
اتطلبون تبديل الذي هو ادنى والمنصوب هو الحاصل والذي يدخل عليه الباء هو
الزائل وادنى افعل تفضيل مأخوذ عند الزجاج من الدنو اي القرب في القيمة
من قولهم ثوب مقارب اي قليل الثمن او من الدون وهو الاحط الردي فاصله
ادون افعل قلب فجاء افلع وحولت الواو الفا لتطرفها وقرئ في الشواذ ادنا وقال
علي بن سليمان هو مهموز من الدني البين الدناءة بمعنى الاخس الا انه سهلت همزته بابدالها
الفا وقد قرئ بالهمزة ولم تقيد الادنوية والخيرية اذ معلوم بثبوت الخيرية لما كانوا
فيه وبثبوت الادنوية لما سألوه كأنه يقول اتتركون الخير الذي خيريته بينة وتطلبون
بدله الادنى الذي ادنويته بينة وهذا المعنى انما يستفاد من عدم التقييد قال
خير اقول وبذلك يستدل من حمل الفوم على الثوم ويقول انه وصف انه دون
والحنطة ليست كذلك واجيب بان الخسة والشرف امران اضافيان والحنطة
بمقابلة المن والسلوى اوضع رتبة واقل قيمة وههنا وجه اخر اختاره قطرب
وهو ان يكون معنى ادنى اقرب تناولا واسهل وجودا وهو مما يشارككم في وجدانه

وجدانه اكثر الناس فتستبدلون هذا بالرفيع الجليل الذي يعز وجوده وهو مما تختصون به
قال فانه خير اقول اختلف في الوجوه التي توجب فضل المن والسلوى على الشيء
الذي طلبوه ومن جملة الاول ان البقول لما كانت لا خطر لها بالنسبة الى المن والسلوى
كانا افضل قال الزجاج الثاني انه لما كان المن والسلوى طعاما من الله تعالى به عليهم وامرهم
باكله وكان في استدامته امر الله تعالى وشكر نعمته اجر وذخر في الاخرة والذي طلبوه
عار من هذه الخصال كان ادنى من هذا الوجه الثالث لما كان ما من به عليهم اطيب
والذ من الذي سألوه كان ما سألوه ادنى من هذا الوجه لا محالة الرابع لما كان ما اعطوا
لا كلفة فيه ولا تعب والذي طلبوه لا يجتنى الا بالحرث والزراعة والتعب كان ادنى
الخامس لما كان ما ينزل عليهم لا مرية في حله وخلوصه لنزوله من عند الله تعالى والحبوب
والارض يتخللها البيوع والغصوب ويدخلها الشبه كانت اولى من هذا الوجه وبعض
ذكر من هذه الوجوه الثالث والخامس والرابع قال والمصر اقول المصر كل كورة يقام فيها
الحدود ونزل فيها الثغور وتقسم فيها الاموال من الفيء والصدقات من غير مؤامرة الخليفة
وقيل هو مشتق من القطع يقال مصر الشيء يمصره اي قطعه سمي به لانقطاعه عن الفضاء بالعمارة
ثم اختلفوا انه بلد بعينه او بلد من البلاد قال الحسن وابو العالية والربيع هو مصر فرعون
الذي خرجوا منه قال تعالى كم تركوا من جنات وعيون الى قوله تعالى واورثناها قوما اخرين وقال تعالى
واورثناها بني اسرائيل وقيل اراد به بيت المقدس قال ادخلوا الارض المقدسة التي كتب
الله لكم وعلى هذا انما نونه ههنا لانه اراد به البلد وهو مذكر ولم ينونه في قوله تعالى
ادخلوا مصر لانه اراد به البلدة وهي مؤنثة فلما اجتمع التعريف والتأنيث امتنع
الصرف وفي الاول لم يجتمعا وقيل اراد به مصرا من الامصار غير معين لان ما سألوه
من البقل ونحوه لا يكون الا في الامصار وهذا قول قتادة والسدي ومجاهد وابن زيد
قال اهبطوا مصرا اقول في الكلام حذف تقديره فدعا موسى ربه فاجابه فقال لهم

آخر الثلث الاول كان ضعف التقليل
[illegible]

اهبطوا او قد تقدم ذكر معنى الهبوط ثم المعنى منها عند بعضهم انزلوا بعض الامصار
ان كنتم تريدون هذه الاشياء لانكم في البرية فلا يوجد فيها ما تطلبونه وانما يوجد
ذلك في الامصار وقيل معناه اذا نزلتم في بعض الامصار وجدتم هذه الاشياء
ولم يكن لهم امر بذلك في الحال لانهم كانوا في التيه ضربت لهم مدة عقوبة لهم
وقال القائل بهذا القول انهم لم يخرجوا من التيه وقيل هذا امر تعجيز اي ان قدرتم
فانزلوا امصارا تجدوا فيه هذه الاشياء وهو كقوله كونوا حجارة او حديدا او كقوله
فأتوا بسورة مثله وذكر القفال هذه الاقاويل ثم قال ويجوز ان يكون في
مسيرهم في تلك المفازة قرى غير القرى التي كانوا وعدوها لم يهبطوا بها فكان قوله
اهبطوا مصرا اشارة الى ذلك وقد تسمى القرية مصرا كما يسمى المصر قرية توسعا ولان البلد
لمجتمع الناس من البنيان وقال الحلبي اهبطوا مصرا اي مصر فرعون الذي خرجتم منها
فانه يجوز ذا فرجعوا اليها فضربت عليهم الذلة والمسكنة وقال صاحب التيسير والاظهر
انهم لم يؤمروا بهبوط مصر فرعون فانه قال لهم يا قوم ادخلوا الارض المقدسة التي
كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم فلم يكن لهم الرجوع الى مصر فرعون فيكون مع قوله
كذلك واورثناها اي ملكناها بني اسرائيل بعد هلاك فرعون وآله الا ان يكون
سكونها ويكون هذا امر بهبوط مصر من امصار الارض المقدسة اقول وبهذا
تبين ان المصنف لم يعب فيما سبق في تفسير قوله واذ واعدنا موسى اربعين ليلة
حيث قال لما عادوا الى مصر بعد هلاك فرعون وقد نبهت عليه ثمة قال انحدروا
اقول قال صاحب التاج كأن القادم على قطر منصب عليه فهو من نحو الهبوط وفي
التيسير والهبوط النزول ويحتمل ان التيه كان في صعود والمصر في هبوط ويحتمل ان
يكون الهبوط مطلق النزول قال يقال هبط اقول يعني ان الهبوط كما يستعمل
في معنى النزول كذلك يستعمل في معنى الصعود الا ان استعماله في معنى الصعود باعتبار

باعتبار تضمينه معنى الخروج كما ينبئ عنه تعديته بمن قال واصله الحد اقول قال القرطبي
والمفاصلة في اللغة الحد ومصر الدار حدودها قال ابن فارس ويقال ان اهل مصر
يكتبون في شروطهم اشترى فلان الدار بمصورها اي حدودها قال عدي وجاعل
الشمس مصرا لا خفاء به بين النهار وبين الليل قد فصلا وانما صرفه مع اجتماع السببين
فيه ومن التعريف والتأنيث لسكون وسطه هذا قول الزمخشري وقال القرطبي واجاز
صرفها قال الاخفش والكسائي لخفتها وشبهها بهند ودعد وسيبويه والخليل
والفراء لا يجيزون هذا لانك لو سميت بزيد لم تصرف وقال غير الاخفش اراد
المكان فصرف قال ويؤيده اقول اي يؤيد كون المراد البلد العلم فانه لولا ذلك
لما منع عن التنوين قال القرطبي ومصرا بالتنوين منكرا قراءة الجمهور وهو خط
المصحف وقراءة الحسن وابان بن تغلب وطلحة مصر بترك الصرف وكذلك هي
في مصحف ابي بن كعب وقراءة ابن مسعود رض قال فوجب اقول وانما جاز صرف
لعدم الاعتداد بالعجمة لوجود التعريب والتصرف او لعدم التأنيث قال الجوهري
مصر هي المدينة المعروفة تذكر وتؤنث وذلك ان اسماء المواضع قد تعتبر من حيث
الاماكن فتذكر وقد تعتبر من حيث الارضية فتؤنث قال فان لكم ما سألتم
اقول لما كان هذا في قوة قوله فوجدوا ما سألوه عطف عليه قوله وضربت وفي الجمع
بينهما اشارة الى ان الذلة والمسكنة من روادف ما ابتغوه من الزراعة
والحرث وفي الحديث والذل في اذناب البقر قال او الصقت بهم اقول عطف على
احيطت يعني ان في الذلة استعارة بالكناية حيث شبهت بالقبة او بالطين
وضربت استعارة تبعية تحقيقية بمعنى الاحاطة والشمول لهم او اللزوم او التصوق
بهم ولا تخييلية وهذا كما مر في نقض العهد وعلى الوجهين فالكلام كناية عن كونهم اذلاء
متصاغرين وقيل المراد ان الاستعارة اما في الذلة تشبيها بالقبة في مكنية

وأثبات الضرب تخييل وآثار في الفعل اعني ضربت ترشيح الا الصاق الذلة ولزومها
بضرب الطين على الحائط فيكون استعارة تبعية وقد رد بعضهم هذا بانه مما لا يرتضيه
علماء البيان والعجب انه رد ههنا وارتضاه في سورة ال عمران حيث قال في
تفسير قوله ضربت عليهم الذلة اينما ثقفوا الاية قوله وضربت عليهم الذلة على
تشبيه الذلة بالقبة استعارة بالكناية ثم اثبات الضرب لها تخييل وتشبيه احاطتها
بهم واشتمالها عليهم بضرب القبة على ذي القبة استعارة تبعية **قال** بجازاه
اقول على ما يفصح عنه قوله ذلك بانهم كانوا يكفرون بايات الله **قال** اذلاء
ومساكين **اقول** الذلة فعلة من الذل كانها الهيئة والحال والمسكنة من المسكين
وقال الزجاج هي ماخوذة من السكون وهي ههنا زي الفقر وخضوعه وان
وجد يهودي غني فلا يخلو من زي الفقر ومهانته وقيل الذلة كونهم ذليلين
في انفسهم ليس فيهم من الشهامة ما يقاتلون بها من عاداهم الا ترى الى قولهم
اذهب انت وربك فقاتلا وقوله فلما كتب عليهم القتال تولوا الا قليلا
منهم **قال** رجعوا به **اقول** لم يلتفت صاحب الكشاف الى هذا المعنى وذكره المفسر اثره
على الاخر وقطع به القرطبي حيث قال وباؤا اي انقلبوا ورجعوا به اي لزمهم
ذلك ومنه قوله عم في دعائه ومناجاته ابوء بنعمتك علي اي اقر بها والزمها
نفسي واصله في اللغة الرجوع يقال باء بكذا اي رجع به وقال الواحدي باؤا
اي رجعوا في قول الفراء وقال الكسائي ولا يكون باء الا بشيء اما بخير واما بشر
ولا يكون لمطلق الانصراف وقال ابو عبيدة والزجاج وباؤا بالغضب احتملوه
يقال قد بؤت بهذا الذنب اذا احتملته وفي التيسير قيل احتملوه وقيل انصرفوا
به وقيل استحقوه وقيل اقروا به وقيل لازموه وهو الاوجه يقال بواه منزلا
فتبواه اي الزمه فلزمه **قال** صاروا احقاء **اقول** عدل عن المشهور وهو قولهم

قولهم استحقوه الى ما ذكره لما فيه من المبالغة وكانه جعل الباء له قرينة فان استحق متعد
بنفسه وكون الباء للتعدية اولى من كونها صلة زائدة لانه خلاف الاصل و
المراد من الغضب ما حل بهم من البلاء والنقم وقوله من الله متعلق بباؤا او بمحذوف
في موضع الصفة وفيه تعظيم للغضب **قال** بسبب كونهم **اقول** انما لم يقل بكونهم تنبيها
على انهم جمعوا بين التنبه على اصل الكفر والدوام عليه وبين تجدد انواعه فافهم هذا
فانه دقيقة انيقة **قال** شعيا **اقول** بعثه الله نبيا ليسدد شريعة الكليم ويؤيده
وهو الذي بشر بعيسى وبمحمد عم قيل ان بني اسرائيل قتلوه بعد موت صديقه
قال ابن اسحق نشروه بالمنشار فسلط الله عليهم عدوهم فشردهم وافناهم وما في
بعض النسخ شعيبا بدل شعيا سهو من الناسخ فان شعيبا عم لحق بمكة بعد هلاك قومه
واقام بها حتى مات وقرئ تقتلون بتاء الخطاب فيكون التفاتا وبالتشديد مع
الياء دلالة على التكثير فقيل قتلوا ثلثمائة وقيل سبعمائة **قال** بغير الحق **اقول**
ليس احترازا اذ لا يقع قتل نبي الا بغير الحق فهو قيد لازم نحو دعوت الله سميعا
وجاء تعظيما للشنعة والذنب الذي اتوه واما ما ذكره المصنف تبعا للزمخشري من ان معناه
انهم قتلوهم بغير الحق عندهم لانهم لم يقتلوا ولا افسدوا في الارض فيقتلوا
وانما نصحوهم ودعوهم الى ما ينفعهم فلو سئلوا وانصفوا من انفسهم لم يذكروا
وجها يستحقون به القتل عندهم لا يخلو عن التكلف كيف وقد قال القفال يكفرون بايات
الله اي بالمعجزات التي اجراها على ايدي الانبياء عم ويقتلون النبيين وكانوا
يقولون هذه تمويهات وليست من الله تعالى وهؤلاء كاذبون ويقتلونهم لهذا
السبب من غير ان يقيموا حجة على كذبهم وانهم يقتلونهم لذلك وقال صاحب التيسير
وهذا وجه حسن **اقول** فقول المصنف اذ لم يرو عنهم ما يعتقدون به جواز قتلهم منظور فيه
اذ الظاهر ان ما نقله القفال عنهم من قولهم هذه تمويهات وهؤلاء كاذبون معتقدهم

الاولى ان يقال بسبب انهم عصوا منه

لا انهم يعلمون حقيقة تلك المعجزات ويعتقدون بنبوة الانبياء عليهم السلام ثم يقتلونهم
عنادا لحكاية يشير اليه قول الزمخشري والضعفوا من انفسهم لم يذكروا ولا دلالة
في قوله مع ذلك بما عصوا الاية على ذلك كما لا يخفى قال اي جرهم اقول يعني
ان ذلك اشارة الى السبب المذكور والباء في بما للسببية فيكون بيانا
لسبب السبب مبالغة في وجوب اجتناب المعصية والاعتداء بانهما يفضيان الى الكفر
بالايات والقتل للانبياء وهما اشنع القبايح وانما لم يقل بما عصوا واعتدوا
لنكتة ذكرناها في قوله بانهم كانوا يكفرون واما انه اتى باداة التاكيد ثم دون
ههنا لان الكفر بالمعجزات الباهرة وقتل الانبياء المبعوثين بالبينات الظاهرة
مظنة ان يستبعد بخلاف مطلق العصيان والاعتداء فافهم قال والاعتداء الجبه اقول
اي في العصيان فان الاعتداء وان كان في اصله ومعناه تجاوز الحد في كل شيء لكن
عرفه في الظلم والمعاصي على ما ذكره التوطي قال اسبابا مؤدية اقول ذكر ههنا
صيغة الجمع وصيغة الماضي وذكر في قرينه السابق صيغة المفرد وصيغة الفعل لان
المؤدي ههنا القوي وهو الارتكاب والتجري ادنى من الارتكاب فافهم والله ملهم الصواب
قال وقيل كرر اقول قصدا الى بيان سبب جزو لما كان التنبيه على استقلال
كل واحد من السببين مقصودا ايضا اعاد اسم الاشارة ولم يكتف بعطف احد السببين
على الاخر بما يتوهم ان السبب اجتماع الامرين وهذا الوجه هو مختار الزمخشري
وقد ضعفه المص لان الوجه الذي قدمه مع كونه على الاصل هو عدم التكرار مشتمل لنكتة
لطيفة مناسبة للمقام وهذا الوجه مفوت لها قال والباء بمعنى مع اقول اي
ذلك الكفر والقتل كائن مع العصيان والاعتداء وقد كان كاملا في السببية
فكيف وقد انضم اليه ذلك قال وانما جوزت الاشارة اقول كان صحح اي ذكر
عقيب قوله اشارة الى ما سبق من ضرب الذلة والمسكنة والبواء لان الحاجة الى

الحاجة الى هذا البيان قائمة ثم ايضا وقد افرده الزمخشري الا ان غيره الى البقرة قال
ونظيره في الضمير اقول يعني ان الضمير قد يجري مجرى اسم الاشارة في هذا قال
ابو عبيدة قلت لروبة في قوله كانه في الجلد ان اردت الخطوط فقل كانها و
ان اردت السواد والبلق فقل كانهما فقال اردت كان ذاك ويلك قوله
ويلك اي هذا سهل لا يسال واما البيت فالضمير في قوله فيها خطوط للبقرة من
سواد وبلق اي بياض والتوليع اختلاف الالوان وقيل استطالة البهق
والبهق بياض وسواد يظهر في الجلد قال والذي حسن ذلك اقول اي وضع
اسم الاشارة مع افراده موضع المتعدد وعبارة الزمخشري حسن منه ذلك اي من
الوضع المذكور وفي هذه شائبة تبعيض مثل هز من عطفه وحرك من نشاطه
ولما فيه من بعض الخفاء وضحه ذهب الامام قطب الدين الى ان معناه والذي حسن
هذا الكلام من روبة وهو تفسير الضمير باسم الاشارة الى ما لا اشتباه فيه لان الاشارة
بذلك لما كان الى وضع اسم الاشارة مع افراده موضع المتعدد خاصة لم يناسب
التوهم بوضع اسم الاشارة مع تذكيره موضع المؤنث وانما توهم الزمخشري لان
المقام الذي ذكر هذا الكلام فيه يقتضي التوهم له قال الا ان تثنية المفردات اقول يعني
ان تثنية اسماء الاشارة والموصولات وجمعها ليست على قانون اسماء الاجناس
بان يلحق باواخرها الف ونون وواو ونون بل بوضع صيغ مخصوصة وكذا تانيثها
ليس بالحاق التاء فجوز فيها ما لم يجوز في اسماء الاجناس من اريد بالمفرد منها
ما يراد بالتثنية او الجمع وبالمذكر ما يراد بالمؤنث ولهذا جاز التعبير بلفظ الذي
عن الجمع وان كان بتاويل ما سبق قال بالسنتهم اقول اعلم ان ما يكون من مواطاة
القلوب او من غيرها وانما اطلق ذلك ليصح الاخبار بان من آمن منهم بالسنتهم مع
مواطاة القلوب فلكذا او من ظن ان هذا الاخبار انما يصح على تقدير التقييد

غيره المقصود

سعد الدين

بعدم موالاة القلوب فعد تسمى كما انجتى قال وقيل اقول قائله سفيان على ما ذكر
القرطبي حيث قال وقال سفيان المراد المنافقون كأنه قال الذين آمنوا في ظاهر
امرهم فلذلك قرنهم باليهود والنصارى والصابئين ثم بين حكم من آمن بالله
واليوم الآخر من جميعهم واختار الزمخشري هذا الوجه قال اذا تاب اقول
والهائد التائب قال الشاعر ❊ اني امرؤ من حبه هائد ❊ اي تائب وفي التنزيل انا
هدنا اليك وقال ابن عرفة هدنا اليك اي سكنا الى امرك والهوادة السكون
والموادعة قال ومنه قوله ان الذين آمنوا والذين هادوا قال واما معرّب
يهوذا اقول حولت الذال دالا لتغيرها من العبرانية الى العربية فان الاعجمية
اذا عربت غيرت عن لفظها قال كأنهم سموا اقول في التيسير لانهم ولد يهوذا
وهو اكبر اولاد يعقوب ع م قال جمع نصران اقول النصارى في القياس
جمع نصران كالنشاوى جمع نشوان والندامى جمع ندمان وهو قول سيبويه
يدل عليه منع الصرف في قوله اتا نصارى والمستعمل هو النصراني بزيادة الياء
للنسبة والاصل الاول قال الشاعر ❊ تراه اذا دار العشي محنفا ❊ ويضحي
لديه وهو نصران شامس ❊ الذي يبتدي الشمس وقال آخر ❊ فكلتاهما خرت واسجد
رأسها ❊ كما سجدت نصرانة لم تحنف ❊ وقيل النصارى جمع نصري كالمهاري
جمع مهري قاله الخليل والالف للتأنيث قال للمبالغة اقول بل النوع
بل اسم الجمع والواحد كما في العرب فالعرب اسم لهذا الجيل المخصوص والواحد
عربي كما يقال مجوسي ويهودي واذا حذف ياء النسبة فهو جمع فيقال المجوس
واليهود ذكره قطب الدين في تفسير سورة براءة قال نصروا المسيح اقول
قال الله تعالى من انصاري الى الله قال الحواريون نحن انصار الله وقيل لتناصرهم
وتعاونهم فيما بينهم على اقامة ملتهم قال اولانهم كانوا اقول قال ابن جريج

جريج وقتادة قال الجوهري ونصران قرية بالشام ينسب اليها النصارى قال
بين النصارى والمجوس اقول والمشهور بين القوم المذكور في كتب التفاسير مثل الكبير
والتيسير وتفسير الواحدي وتفسير القرطبي بين اليهود والمجوس نقلوه عن مجاهد والحسن
وفي تفسير الثعلبي المشهور بالترجماني بين اليهود والنصارى نقله عن ابن عباس قال دين نوح
عليه السلام اقول قال القرطبي قال الخليل هم قوم يشبه دينهم دين النصارى الا ان
قبلتهم نحو مهب الجنوب يزعمون انهم على دين نوح عليه السلام قال الامام والاقرب
انهم يعبدون الكواكب ولهم قولان احدهما ان الله تعالى هو خالق العالم لكنه امر بتعظيم الكواكب
وجعلها قبلة للدعاء والثاني انه تعالى خلق الافلاك والكواكب وجعلها مدبرة
لاحوال هذا العالم فيجب تعظيمها لانها الآلهة المدبرة لهذا العالم وهذا هو مذهب
قوم ابراهيم ع م قال هم عبدة الملائكة اقول قال قتادة فرقة يعبدون
الملائكة ويصلون الى الكعبة ويقرؤون الزبور ويصلون الخمس رآهم زياد بن
ابي سفيان فاراد وضع الجزية عنهم حتى عرف انهم يعبدون الملائكة قال القرطبي
والذي يحصل لهم من مذهبهم فيما ذكر بعض علمائنا انهم موحدون يعتقدون
تأثير النجوم وانها فعالة ولهذا افتى ابو سعيد الاصطخري بكفرهم القادر بالله حين
سأل عنهم وسيأتي تتمة هذا الكلام في موضعه ان شاء الله تعالى قال عبدة الكواكب
اقول قال صاحب التيسير قيل هم قوم بحران كانوا يعبدون النجوم ويقرون بالصانع
والمعاد وببعض الانبياء وقيل هم من المانوية وقال السدي هم طائفة من اهل
الكتاب قال اذا خرج اقول قال القرطبي صابئين جمع صابئ وقيل صاب
ولذلك اختلفوا في همزه وهمزه الجمهور الا نافعا فمن همزه جعله من صبأت النجوم
اذا طلعت وصبأت ثنية الغلام اذا خرجت ومن لم يهمز جعله من صبا يصبو
اذا مال فالصابئ في اللغة من خرج ومال من دين الى دين ولهذا كانت العرب تقول لمن

اسلم قد صبا والصابئون قد خرجوا من دين اهل الكتاب قال وقرا نافع اقول
قرا جميع القراء الصابئين في البقرة والحج بزيادة همزة مكسورة والصابئون
في المائدة بزيادة همزة مضمومة بعد الكسرة الا نافعا فانه قرا في جميع ذلك
بلا همزة وضم ما قبل الواو قال اما لانه خفف الهمزة اقول يعني ان قراءته
بالياء لا بدل جعله من صبا يصبو بمعنى مال كما قال الواو وفي التبرجاني والحجة لمن ترك الهمز
طلب التخفيف ووجهه انه ابدل من الهمزة في الرفع ياء مضمومة او واوا مضمومة
ثم نقل حركة الياء والواو الى الباء بعد ان سلب الباء حركتها ثم حذف الياء
والواو لالتقاء الساكنين وابدل من الهمزة في النصب ياء مكسورة ثم حذف الكسرة
فبقي الياء ساكنة فحذفها لالتقاء الساكنين وقد جاز بعضهم النقل في الصابئين كما كان
ذلك في المضموم ولا حاجة اليه بخلاف المضموم فانه احتيج اليه لتصحيح الواو وسيبويه
لا يجيز ابدال الهمزة المتحركة الا في الشعر خاصة ما عدا المفتوحة المضموم ما قبلها
والمفتوحة المكسور ما قبلها والاخفش وابو زيد يجيزان ذلك في الشعر وغيره
قال ان نسخ اقول فان قلت هذا تخصيص من غير مخصص ولذلك روي عن
ابن عباس رضي الله عنه ان الاية منسوخة بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن
يقبل منه الاية وذهب القائلون ببقاء حكمها الى انها فيمن ثبت على ايمانه من
المؤمنين بنبينا عليه السلام على ما ذكره القرطبي قلت بل له مخصص وهو قوله تعالى وعمل صالحا
فان من لم يكن على دين صحيح لا يكون له عمل صالح وانما لم يلتفت الزمخشري الى هذا
الوجه مع ظهوره لانه راى ان الصابئين ليسوا من اهل الكتاب فلم يتضح في حقهم ان
يقال من كان منهم في دينه قبل ان ينسخ والمقصود انه لا يمكن كونهم على دين نوح عليه السلام
امكن له هذا التفسير فافهم قال فلهم اقول افرد الضمير في امن وعمل حملا على لفظ
من وجمع في فلهم اجرهم حملا على المعنى قال القرطبي اذا جرى ما بعد من على اللفظ فجائز

فجائز ان يخالف به بعد على اللفظ لا على المعنى كما في هذه الاية قال واما اذا جرى ما بعد
على المعنى لم يجز ان يخالف به بعد على اللفظ لان الالباس يدخل في الكلام قال اجرهم
اقول اي ثواب ايمانهم وعملهم الصالح سماه اجرا لانه جزاء عمله بوعده الحق فضلا منه
قال عند ربهم اقول كناية عن كون ذلك الاجر مامونا عن الضياع لكونه عند امين
حافظ قال حين يخاف اقول يعني لا ينالهم خوف ولا يصيبهم حزن في الاخرة لانهم
يصيرون الى النعيم المقيم والامن الدائم قال خبره فلهم اجرهم اقول يشعر هذا
بانه جعل من موصولة اذ الشرطية جزاؤها الشرط مع الجزاء لا الجزاء وحده قال
خبر ان اقول والعائد على الذين محذوف لا بد من تقديره وتقديره على ما اشار اليه
المصنف في اثناء تفسيره من امن منهم بالله قال او بدل اقول اراد به بدل البعض
لان من امن حقيقة من هؤلاء المذكورين بعض منهم والمراد ان هذه الذوات البعض من تلك
ولا يلزم ان يصدق عليهم وصف الكون بعد احداث الايمان قال والفاء اقول
يعني ان دخول الفاء في الخبر المتضمن معنى الشرط وهو الابهام وكونه سببا او ملزوما
له سواء جعل مبتدا او بدلا وذلك لان اسم ان والمعطوف عليه لا يتضمن معنى
الشرط لعدم كونه سببا ولا ملزوما للاجر فالخبر المتضمن في البدل الذي هو المقصود
وانما اعتبر من بالمسند اليه تنبيها على ان تضمنه معنى الشرط انما يصحح دخول الفاء
للخبر لكونه مسندا اليه وانما لم يجعل المبتدا لانه على تقدير كونه بدلا ليس مسندا اليه للمبتدا ولكنه
مسند اليه بقي ههنا شيء وهو انه كان ينبغي ان يبين وجه ذكر هذه الاية وما قبلها
من ضرب الذلة في اثناء تعداد النعم استطرادا قال وقد منع سيبويه اقول هذا على
ما ذكره عبد القاهر وتبعه ابن الحاجب من ان سيبويه الحق ان بليت ولعل وليت
في المنع من دخول الفاء خلافا للاخفش وقال رضي الدين الاسترابادي ونقل العبدي
وابو البقاء وابن يعيش ان المجوز لدخول الفاء مع ان سيبويه خلافا للاخفش

٩٩

قال ورد بقوله اقول هذا وجه المجوز لدخول الفاء مع ان . ذكر في بعض
شروح الكافية وجه سيبويه ان ان للتحقيق والشرط على خلاف ذلك لانه
لا يأتي الا في المشكوك والشك والتحقيق لا يجتمعان ووجه الاخفش انها
تؤكد معنى الكلام الذي فيه فلم يبطل معنى الشرط والجزاء بدخولها واتيح الظاهرة
للاخفش ورود في القران وغيره قال الله تعالى ان الذين قالوا ربنا الله ثم
استقاموا فلا خوف عليهم وقال الله تعالى ان الذين يكفرون بايات الله ويقتلون
النبيين بغير حق الى ان قال فبشرهم وقال تعالى ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات
فلهم عذاب جهنم وقال عم الا ان كل دم ومال ومأثرة كانت في الجاهلية
فانها تحت قدمي هاتين ولكن اجيب سيبويه ان الفاء زائدة خصوصا على مذهب
الاخفش فانه يستكثر زيادة الفاء كما نقل صاحب المقتصد في اول باب الابتداء
ان ابا الحسن الاخفش حكى زيد فوجد على زيادة الفاء والمعنى زيد وجد وحكى
في قوله فعند ذلك فاخرجي اي فعند ذلك اخرجي وحكى في قوله وثيابك
فطهر والرجز فاهجر لكان قول المحشي في الجدل اقول الحصار وجه التفصي عما
اورد على المنكر من الحجج الظاهرة والادلة الباهرة في القول بزيادة الفاء قرينة
واضحة لكون الخلاف والانكار للاخفش على ما ذكره ابو البقاء وغيره فالقول
بالزيادة يوافق اصله على ما بنته عليه الشارح المذكور فتأمل قال ميثاقكم اقول
الميثاق مفعال من وثق يثق مثل ميزان من وزن يزن وقد وأن كمنيف
الى الجمع ولم يقل مواثيقكم نظرا الى ان المأخوذ على الكل ميثاق واحد فكان
فيه تنبيها على ان ميثاق كل واحد ما كان ميثاق الاخرين وقال القفال انما
قال ميثاقكم لانه ميثاق واحد على الجميع ولو قال مواثيقكم لاوهم تعددها قال
الطوفي وذلك ان موسى عم لما جاء بني اسرائيل من عند الله تعالى بالالواح فيها

التورية قال خذوها والتزموها فقالوا لا الا ان يكلمنا الله بها كما كلمك فصعقوا
ثم احيوا فقال لهم خذوها فقالوا لا فامر الله تعالى الملائكة فاقتلعت جبلا من جبال
فلسطين طوله فرسخ في مثله وكذلك كان عسكرهم فجعل عليهم مثل الظلة واتوا ببحر
من خلفهم ونار من قبل وجوههم وقيل لهم خذوها وعليكم الميثاق الا تضيعوها
والا سقط عليكم الجبل فسجدوا وتوبة واخذوا التورية بالميثاق قال الطبري
عن بعض العلماء لو اخذوها اول مرة لم يكن عليهم ميثاق وكان سجودهم على شق
لانهم كانوا يرقبون الجبل خوفا فلما رحمهم الله قالوا لا سجدة افضل من سجدة تقبلها
الله ورحم بها فامروا سجودهم على شق واحد وقال الواحدي فهذا اخذ الميثاق
في حال رفع الجبل فوقهم لان في هذه الحال قيل لهم خذوا ما اتيناكم بقوة قال الطور
اقول قال الواحدي الطور الجبل بالسريانية وقد تكلمت به العرب وقال القرطبي اختلف
في الطور فقيل الطور اسم للجبل الذي كلم الله تعالى عليه موسى عم وانزل عليه فيه التورية
دون غيره رواه ابن جريج عن ابن عباس رض وروي الضحاك عنه ان الطور ما انبت من الجبال
خاصة دون ما لم ينبت وقال مجاهد وقتادة اي جبل كان الا ان مجاهدا قال
هو اسم لكل جبل بالسريانية وقاله ابو العالية قال حتى قبلوا اقول قال القرطبي
نقلا عن ابن عطية والذي لا يصح سواه ان الله تعالى اخترع وقت سجودهم الايمان
لا انهم امنوا كرها وقلوبهم غير مطمئنة بذلك وفي التيسير نقلا عن القفال رفع الجبل ليتقبلوا
التورية لم يكن جبرا على الاسلام لان الجبر ما سلب الاختيار ولا يصح معه الاسلام بل كان
اكراها وهو لا يسلب الاختيار وهو جائز كالمحاربة مع الكفار فاما قول الله تعالى لا اكراه
في الدين وقوله تعالى افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين فقد كان ذلك قبل
الامر بالقتال ثم نسخ به قال على ارادة القول اقول اي قلنا خذوا او قائلين
خذوا قال وعزيمة اقول على تحمل مشاقه وهو حال من الواو قال ادرسوه اقول

قال القفال وقيل لا يكون اخذ الميثاق مع رفع الطور معا والواو للجمع
وقيل لا يكون اخذ الميثاق منفردا ولا ينفصل رفع الطور فوقهم
ودليل كلام انه لا يكون اخذ عليهم الميثاق عليهم الذي ينقض
اي بسبب ذكر رفعنا فوقهم الطور بعد ذلك في كانت قبل
البينة والامر بعد دخول قرية اريحا
تفسير

[illegible]

لترق قلوبكم ولتتذكروا به الوعد والوعيد وتحتمل واذكروا ما فيه اي
احفظوه ولا تنسوه وتجوز ارادة المعنيين جميعا وسوغنا المص قال فانه
ذكر بالقلب اقول الا انه تسامح في قوله فانه ذكر بالقلب لان ذكر القلب سبب للاعتناء به
الا يرى الى قول الامام ولا يحمل على نفس الذكر لانه فعل الله تعالى بمعنى انه كما يحتمل ان
يكون من ذكر اللسان كذلك يحتمل ان يكون من ذكر القلب واما الجمع بينهما على ان يكون الذكر
معنى يشترك فيه ذكر اللسان وذكر القلب كما يتراءى من الكشاف فبعيد كما لا يخفى قال
واعملوا به اقول بدلالة قوله في موضع اخر واسمعوا بدلا من قوله واذكروا او الكناية
بالذكر عن العمل باعتبار انه سبب له شايع ذايع قال لكي تتقوا اقول بيان لما يتعلق
بقوله اذكروا او خذوا وهو على حقيقته لكونه رجاء الى العباد فقوله لكي تتقوا ناظر
الى تعلقه باذكروا وقوله او رجاء منكم ناظر الى تعلقه بخذوا قال يجوز عند المعتزلة
اقول كما يجوز عندهم ان يتعلق بالقول المحذوف على تاويله بالارادة كذلك يجوز
عند اهل السنة ان يتعلق به على تاويله بالطلب فالتخصيص ليس بذلك قال ارادة
ان تتقوا اقول ويجوز على هذا ان يتعلق بخذوا على ان يكون قيد الطلب لا للطلب
قال ثم توليتم اقول يفهم منه انهم امتثلوا الامر وعملوا بمقتضاه ثم تولوا قال
القفال وقد علم توليهم من وجوه تحريفهم التورية وتركهم العمل بها ومن تعنتهم لموسى
في التيه وعصيانهم حتى خسف بعضهم واحرق بعضهم وماتوا بالطاعون على ما هو
مذكور في التورية وفعل متأخروهم ما لا خفاء به حين عوقبوا بتخريب بيت المقدس
وكفروا بالمسيح وهموا بقتله قال القرطبي تولى تفعل واصله الاعراض والادبار
عن الشيء بالجسم ثم استعمل في الاعراض عن الامور والاديان والمعتقدات
اتساعا ومجازا قال بعد ذلك اقول قال الامام فيبلغ انتهى الخبر عند قوله ذلك
ثم ابتداء فلولا فضل الله عليكم اقول ويؤيد ذلك توحيد ذلك بالكاف فانه

فان مقتضى اتساق الكلام ان يقال ذلكم كما في قوله وفي ذلكم بلاء من ربكم و
في قوله ذلكم خير لكم وعلى هذا يكون المراد من الفضل ما كان في عصر المخاطبين من الخلف
من بعث محمد عم لا ما كان في عصر ابائهم من التوفيق بالتوبة قال فضل الله اقول
الفضل الزيادة على ما وجب والافضال فعل ما لم يجب قال ابن الفارس في المجمل
الفضل الزيادة في الخير والافضال الاحسان قيل فضله قبول التوبة ورحمته العفو
وقيل هو امهالهم وتاخير العذاب وقوله لكنتم من الخاسرين الهالكين قال بتوفيقكم
للتوبة اقول هذا على ما اختاره الجمهور من ان المراد بالفضل ما كان في عصر السلف
وقال قتادة فضل الله الاسلام ورحمته القران وهذا على ان المراد ما كان في عصر
المخاطبين من الخلف والبداءة للمص بقوله او بمحمد عم قال الى الحق اقول
التوفيق الى الحق تعميم للفضل والهداية التبه تفسير للرحمة قال نجم الدين الزاهدي في
كتاب الصفوة اللطف وهو ما يختار عنده المكلف الطاعة تركا واتيانا فاذا كان
محصلا للواجب سمي توفيقا واذا كان محصلا لترك القبيح سمي عصمة وقال الراغب الهداية
دلالة وارشاد بلطف الى الخير قولا وفعلا قال الخاسرين اقول الخسران في الاصل
ذهاب رأس المال ولذلك فسره المص بالمغبونين والمراد ههنا هلاك النفس لانها
من الاصل الواقع في العذاب سببا لانهماك في المعاصي هذا على تفسير الفضل بتوفيقهم للتوبة
وقوله او بالخبط والضلال على تفسيره بمحمد عم قال عند سيبويه اقول قال ابو
حيان هذا مذهب البصريين وعليكم متعلق بفضل والخبر محذوف واجب الحذف على
المختار وكنتم جواب لولا وكثر دخول اللام عليه اذا كان موجبا وزعم بعض النحويين
انها لا تحذف منه الا في الشعر قال واجب الحذف اقول قال القرطبي لا يجوز اظهاره ولانه
الواجب امتنعت عن اظهاره لانهم اذا ارادوا الاظهار جاؤا بان فاذا جاؤا بها
لم يحذفوا الخبر قال لدلالة الكلام اقول بيان لمصحح الحذف وقوله وسد الجواب

متده بيان لموجبه قال فعل محذوف فاقول نحو بثت ووقع قال ولقد علمتم اقول
علم ههنا تعدى الى واحد وهو قول سيبويه وعلمتم بمعنى عرفتم يقول فقد عرفتم
اصحاب السبت وما احللنا بهم من النكال في الدنيا بالمسخ حين اعتدوا بالاصطياد
يوم السبت فلم يكن تأخيرنا العقوبة عن اسلافكم الذين كانوا قبلهم على عصيانهم و
نقضهم ميثاقهم للعجز عن تعجيل ذلك بل فضلا ورحمة ولو شئنا لعاجلناكم بما عاجلنا بهم
اصحاب السبت فيكون هذا التذكير لتقرير ما ذكر من ان نجاتهم عن الخسران بمحض
فضل الله تعالى ورحمته قال في السبت اقول قال القرطبي معناه في يوم السبت
ويحتمل ان يريد في حكم السبت الاول قول الحسن اقول والثاني هو الاحسن لان
على ما ذكره المص لم يقع في يوم السبت بل يقع في حكمه ثم من قال في اخذ النعمة
فعملوا بذلك زمانا لم تنزل فيهم عقوبة استبشروا وقالوا انا نرى السبت قد
احل لنا فاصطادوا في يوم السبت يصح على جعل قوله يوم السبت ظرفا للاعتداء
قال موطئة للقسم اقول اي مسهلة لتفهم جوابه على السامع وهي اللام التي
تدخل على الشرط بعد تقدم القسم لفظا او تقديرا لتؤذن ان الجواب له لا للشرط وهذا
معنى توطئتها كما في قولك والله لئن اكرمتني لاكرمنك فان اللام الاولى للتوطئة
والثانية للجواب قال والسبت اقول السبت آخر ايام الاسبوع سمي به لانه سبت
فيه خلق كل شيء اي قطع وتم واصل السبت القطع ومنه السبات النوم لانه ينقطع الحركات
الاختيارية واليهود لعنهم الله يسبتون فيه اي يقطعون الاعمال قال القرطبي وقيل
هو مأخوذ من السبوت الذي هو الراحة والدعة قال مصدر سبت اقول فمعنى
السبت في تعظيم يوم السبت وتعظيمه عبارة عن ترك العادات والاشتغال في العبادات
والاعراض عما يؤدي الى ما يؤذي الحيوانات داخلة فيه وكان الزمخشري غافل
عن هذا ولذلك تكلف في تصحيح معنى الظرفية على ما ستقف عليه عن قريب ان شاء الله

قال امروا بان يجردوه اقول وفي التيسير حرم عليهم الصيد في يوم السبت وقيل
انما خص به ذلك اليوم لان موسى عم اراد ان يجعل يوما لله تع خالصا للطاعة
وهو يوم الجمعة فخالفه اليهود وقالوا نجعله ذلك يوم السبت لان الله لم يخلق فيه شيئا
فلما اختاروه لتركهم سائر الاعمال نهوا فيه عن الاصطياد ايضا وصار اختيارهم
وبالا عليهم قال ناسئين منهم اقول والعبارة الفصيحة اناس على ما فصلناه في تفسير قوله
قد علم كل اناس مشربهم قال زمن داود عم اقول روي عن ابن عباس رض انه قال
كان هذا في زمن داود عليه السلام في ارض يقال لها ايلة بين المدينة والشام على
ساحل بحر قلزم وكان مكان تجتمع فيه حيتان كل ارض قال يوم الاحد
اقول وفي الحواشي وفي هذا حجة لمالك في ابطال الحيل وجوزها الشافعي ما لم يكن
فيه ابطال حق او احقاق باطل قالوا وانما لم تجعل هذه لانها ليست بحيلة وانما
هي عين المنهي عنه لانهم انما نهوا عن اخذها وفي الكشاف فذلك الحبس في الحياض
هو اعتداؤهم اقول ذكر ليصحح ظرفية السبت للاعتداء وتركه المص فكانه يقول
انه تكلف مستغنى عنه اما انه تكلف فلان الواقع في السبت الحبس المضاف الى
الحيتان لا الحبس المضاف الى المعتدين واما انه مستغنى عنه فلان المعنى الظاهر
في حكم السبت لا في يوم السبت كيف فان المعنى للمعتدين هو الاول دون الثاني اذ كثير
من الناس تجاوزوا حدود الله تعالى في يوم السبت والوهن من القلة التعبير
فانهم قال شرعوا اليها اقول اي فتحوا من قولهم شرع بابا الى الطريق شرعا
كذا عن الخليل قال قردة اقول القردة جمع قرد كالفيلة جمع فيل والديكة
جمع ديك واصل التلبد واللصوق ومنه القراد والمكان القرد المتلبد قال
هو الصغار والطرد اقول فقوله خاسئين اي صاغرين مبعدين ومطرودين
كالكلب اذا دنا من الناس قيل له اخسأ اي تباعد وانطرد صاغرا وقد

فاءت الكلب فحشاء لازم ومتعد من التيسير **قال** مجاهد **اقول** المشهور عنه
انه قال لم يكن هذا مسخ الابدان بل كان مسخ القلوب وفي رواية قال لم يمسخ
قردة وانما هذا مثل ضربه لهم كما قال كمثل الحمار يحمل اسفارا وقال القفال
ومن قال بهذا جعله كقول الرجل لا تنتظر في العلم ولا تجالس اهله اذهب فكن حمارا
اي كن شبيه حمار قال الشاعر ٭ اذا انت لم تعشق ولم تدر ما الهوى ٭ فكن حجرا من
يابس الصخر جلمدا ٭ ولكن هذا خلاف ظاهر الكلام وخلاف الاخبار ومسخ هؤلاء
مشهور وكان اليهود اذا استبوا قيل لهم يا اخوة القردة والخنازير
يخاطبون به في عصر النبي عم وليس تحويل الصورة باعظم من انشاء الصور فمن
امن بابتداع الجواهر فما ذا عليه ان يؤمن بانقلاب الصور **قال** ليس بامر **اقول**
يعني انه ليس بامر تكليف بل امر تكوين وتسخير كما في قوله تعالى قلنا يا نار كوني بردا
وسلاما وهو اشارة الى قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون اي لما اردنا ذلك صاروا كما اردنا من غير امتناع ولا لبث وفيه
اظهار منه لعظمته ونفاذ امره ومشيئته **قال** خاسئين **اقول** يشير الى ان
خاسئين خبر اخر قيل اذ لو كان صفة قردة لقيل خاسئة وقال الواحدي
وتقدير الاية كونوا خاسئين قردة لانه لولا التقديم والتاخير لكان قردة
خاسئة **قال** اي المسخ **اقول** وقال الاخفش عاد الضمير على الامة لان قوله
الذين اعتدوا منكم في السبت يدل على الامة وقال ابو حيان اي الكينونة
قردة **قال** نكالا **اقول** وفي الكبير النكال العقوبة الغليظة الرادعة للغير عن
الاقدام على مثل تلك العصيان واصله من المنع سمي القيد نكالا واللجام الثقيل
نكلا ومنه النكول عن اليمين اي لم يفعل ذلك قصدا للتشفي كفعل الادميين
بل لمصلحة العباد وقال القاضي النكال لا يوصف به الا العقوبة العظيمة كما في قطع

قطع السارق نكالا من الله فهؤلاء لما اعتدوا في السبت واثروا الدنيا وعصوا
سوا اتبعتهم عاقبهم بذلك **قال** لما قبلها وما بعدها **اقول** يعني ان المراد بما بين يديها
من يأتي بعدهم كما يقال الضيف بين يديك اي يأتيك وقال اسامة رضه
للنبي عم في مسيره من عرفات الصلوة يا رسول الله فقال الصلوة امامك اي تفعلها
بعد هذا الوقت وما خلفها من تقدمها تقول هذا الشيء صار خلفنا اي خلفناه
وتجاوزناه فكانه قال نكالا للاتين والماضين فظرف المكان مستعار للزمان
وانما اختير موضع من لا تحقيرا لشانهم في مقام العظمة والكبرياء كما توهم لانه
لا يناسب المقام بل الاعتبار وصف المعتبرين فان ما اذا وضع موضع من تعتبر
الوصفية بحسب المقام **قال** في زبر الاولين **اقول** اي كان في كتبهم انه يكون تلك
المسخ فاعتبروا بها وصح الفاء لان جعلها نكالا للفريقين جميعا انما تحقق بعد
القول والمسخ **قال** او لمعاصيهم **اقول** هذا ما روى الحكم عن مجاهد عن ابن عباس
وقال الحسن معهم ولمن يأتي بعدهم وقال القرطبي واختاره النحاس وقال الاخفش
بالمعنى والله اعلم **قال** او لما بحضرتها **اقول** هذا ايضا منقول عن ابن عباس رضه على ما ذكره
القرطبي وما على هذا الوجه بمعنى ذوي العقول وغيرهم وهو ابلغ من الاول الا انهم
مع اعتبار الامم اعتبار الاثار والاطلال وبمناسبة الاعتبار الى القرى بالجمع
الى الاهل **قال** او لاجل **اقول** يعني ان اللام للتعليل وفيما تقدم من الوجوه
للصلة **قال** ما تقدم عليها **اقول** اي على المعصية المعهودة وما تأخر منها اذ لا معنى
لرجوع الضمير الى العقوبة فانهم ما بقوا بعدها مكلفين الا على قول من اول المسخ
على ما مر انفا ويوافق ما قلنا ما في التيسير قيل لما بين يديها لما تقدم من سائر الذنوب
قبل اخذ السمك وما خلفها ما بعدها وقيل هما عبارة عن كثرة ذنوبهم المحيط بهم
اولا فاخرا وقال ابو العالية فجعلناها عقوبة لما مضى من ذنوبهم وعبرة لمن بعدهم

التوضيح لسعد الدين ح

سعد الدين
[illegible]

وفي تفسير القرطبي قال ابن عباس رض والسدي لما بين يديها ما قبلها من ذنوب
القوم وما خلفها لمن يعمل بعدها مثل تلك الذنوب قال الفراء جعلت المسخة
نكالا لما مضى من الذنوب ولما يعمل بعدها ليخافوا المسخ بذنوبهم قال ابن عطية
وهذا قول جيد والضميران للعقوبة اقول فعلى هذا يجوز ان يكون مراد المصنف
من قوله ما تأخر منها ما تأخر من العقوبة من ذنوب غيرهم ويعضده ترك التخصيص
بتأخير البيان بقوله من ذنوبهم فتأمل ومن غفل عن هذه الدقيقة ولم يقف على
التوجيه السابق قال اراد بما تأخر عنها الذنوب الباقية اثارها والا فلا ذنب
لهم بعد المسخ فأتى بتوجيه بارد وعلى المقام شارد بقي ههنا شيء وهو ان
مبنى هذا التفسير على ان يكون النكال بمعنى العقوبة على ما اشار اليه صاحب الكشاف
حيث صدره بقوله وقيل نكالا عقوبة منكلة فكأنه للمصنف فلعنا او نقول
يكفي القيد المذكور يعني قوله منكلة كونه متكلما بالتعليل لكنه يأبى تسمح بمنعه
قال وموعظة اقول وزنها مفعلة من الاتعاظ والانزجار والوعظ التخويف
والعظة الاسم قال الخليل الوعظ التذكير بالخير فيما يرق له قلبه قال الماوردي
خص المتقين وان كانت موعظة للعالمين لتفردهم بها عن الكافرين المعاندين وقال
ابن عطية واللفظ يعم كل متق من كل امة وقال الزجاج وموعظة للمتقين لامة
محمد عم قال اول هذه القصة اقول ولذلك لم يقل قال موسى لقومه يا قوم
كما في قوله وقال موسى يا قوم لقومه انكم ظلمتم الاية فانه لما كان جوابا للابتداء
خطابا لم يناسب التصدير بالنداء ونظير هذا في فك الترتيب قوله حتى اذا جاء
امرنا وفار التنور قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين الى قوله الا قليل فذكر
اهلاك من هلك منهم ثم عطف عليه بقوله وقالوا اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسيها
فذكر الركوب متأخرا في الخطاب ومعلوم ان ركوبهم كان قبل الهلاك قال القرطبي

القرطبي ويجوز ان يكون ترتيب نزولها على حسب تلاوتها فكان الله امرهم بذبح
البقرة حتى ذبحوها ثم وقع ما وقع من امر القتل فامروا ان يضربوه ببعضها اراد
اراد نزولها على موسى عم كما في الشيخ عنه توزيع قوله فكان الله امرهم فعلى هذا الابو جعل
فك الترتيب لكن المشهور ما هو المذكور اولا قال بنوع اخر اقول ولولا الفك
والتقديم لم يحصل الوضح فان قتل النفس بغير حق والاقتصام فيهما من قبيل ما سبق
من الاعتداء في السبت فان كلا منهما ارتكاب المنهي بخلاف الاستهزاء بامر الله
ورواد فه وهذا ادفع مما ذكره الزمخشري من ان الوضح لتعديد ما وجد منهم من
الجنايات وتكرير التوبيخ لهم عليها ولولا الفك والتقديم لكانت الجملة قصة واحدة
ولذهب الوضح في تثنية التوبيخ وبالقبول احق اذ يمكن ان يناقش فيما ذكره بمنع
توقف تثنية التوبيخ على فك الترتيب فانه يحصل بتكرير التذكير وتنويع ما في القصة
من الجنايات فتأمل قال وهو الاستهزاء بالامر اقول فيه نظر لان المنقول عنهم
في قوله قالوا اتتخذنا هزوا احمل الامر على الاستهزاء لا الاستهزاء بالامر والفرق
بينهما بين وسينكشف لك الحال بتحقيق معنى ذلك المقال ان شاء الله تعالى
قال فقتله ابنه اقول قصد ان يصحح عبارة الكشاف وهي على ما وقع في اكثر النسخ فقتله
بنو اخيه ووجه فساده انها تنافي قوله بعد ذلك قتلني فلان وفلان لابني عمه
ولكن عن فساد من وجه اخر وهو ان ما ذكر في الكشاف في اخر القصة ولم يورث
قاتل بعد ذلك يدفعه لانهم لم يقتلوا المورث على ما ذكره والتوجيه بان تنخيه
ليرثوه للابن على ان يكون قتل الابن بعد موت الشيخ يرده انه لا معنى لذكر الشيخ حينئذ
صاحب القصة انه كان رجل موسر فقتله بنو عمه ليرثوه ولئن يصح العطار ربما افسده
الدهر قال يطالبون بدمه اقول هذا ظاهر في انهم فعلوا ذلك بعد موت الشيخ
لان حق المطالبة له في حيوته فعلى هذا يكون الفاء في قوله فقتل نفسه تدل على ان

مابعدها متعلق بمحذوف مو سبب لما بعدها فكانه قيل فمات فعلى فعلى هذا يكون
المراد من الميراث ميراث الشيخ حيث لم يتم وفيه ابنه بعد فيكون ذكر الشيخ لبيان سبب
قتلهم ابن عمهم قال بقرة اقول البقر اسم للانثى والثور اسم للذكر مثل ناقة
وجمل وامراة ورجل وقيل البقرة واحد البقر الذكر والانثى سواء واصله
من قولك بقر بطنه اي شقه فالبقر يشق الارض بالحرث ويثيرها ومنه الباقر
لابي جعفر محمد بن علي زين العابدين لانه بقر العلم وعرف اصله اي شقه قال
القرطبي لا خلاف بين العلماء ان الذبح اولى في الغنم والنحر اولى في الابل
والتخيير اولى في البقر وقيل الذبح اولى لانه ذكره الله قال اتتخذنا اقول
بتاء الخطاب اي يا موسى وبالياء اي الله والالف ظاهرها الاستخبار ومعناه
للاستنكار ظنوا ان موسى عم يستهزئ بهم ويداعبهم فقالوا نخبرك ان
رجلا منا قتل فتقول لنا اذبحوا بقرة قال صاحب التيسير فيحتمل ان موسى عم
امرهم بذبحها ولم يبين المراد والثمرة بها فلذلك وقع هذا القول منهم موقع
الرد ويحتمل ان يكون قال لهم اذبحوا بقرة ليتبين امر القتيل بان تضربوه ببعضها
فقالوا اتتخذنا هزوا انعجبوا ان يتبين امر القتيل بذلك قال بعض العلماء كفروا
بهذا القول اذ شكوا في صدق نبيهم او شكوا في قدرة ربهم على احياء الميت ببعض
البقرة وقال بعضهم كان ذلك منهم على وجه غلظ الطبع والجفاء والمعصية على
نحو ما قال القائل للنبي عم في قسمة غنائم حنين ان هذه لقسمة ما اريد بها
وجه الله وكما قال الاخر اعدل يا محمد وقال الامام ابو منصور هذا على المجازاة
كانهم قالوا اتجازينا بهذا لما مضى منا من عصياننا وخلافك اذ لم يعلموا
انه من عند الله يامر به وهذا على المجازاة جائز كما قلنا في الاستهزاء والخداع
والمكر وهو كقول نوح عم فانا نسخر منكم كما تسخرون قال مكان هزو اي اقول

اقول يعني ان اتخذ يتعدى الى مفعولين هما المبتدا والخبر كجعله وصير فوقع
المصدر خبرا عن الجماعة وهو لا يصلح خبرا عن واحد منهم فاحتاج الى التاويل بالحذف
والتجوز في المفرد او في الحكم قال استخفافا به اقول باي عن فلك انقيادهم للامر بعيد
العلم بانه جد لا هزل قال الواحدي وانما قالوا ذلك لتباعد الامرين في الظاهر
في السوال والجواب ولما علموا ان ذبح البقرة عزم من الله عز وجل سالوه الوصف
قال او مهزو ابنا اقول تسمية للمفعول به بالمصدر فقوله تعالى احل لكم صيد البحر
اي مصيده قال او الهزء نفسه اقول اي يجعل الذات نفس المعنى نحو رجل عدل ولا يخفى
ما فيه من المبالغة وبرجع معنى مكان هزو وبطريق الكناية الى المبالغة فيه قال
وقرا حمزة اقول قرا حمزة هزءا باسكان الزاء وكفوا باسكان الفاء والباقون
بضمها وابدل حمزة همزتها واوا في الوقف وحققها في الوصل وابدلها حفص واوا
في الوصل والوقف والباقون بتحقيقها في الحالين قال بالسكون اقول حكى الاخفش
عن عيسى بن عمران ان كل اسم على ثلثة احرف اوله مضموم ففيه لغتان التخفيف والتثقيل
يعني الاسكان والضم كالعسر والحكم والهزء وما اشبهه قال في مثل ذلك
اقول اي في مقام التبليغ والارشاد والجواب عما رفع اليه من القصة يجلي مقام
الاستهزاء والتهكم شمل فبشرهم بعذاب اليم فلا دلالة في الاية على ان الهزء ليس
بمزاح كما ظنه القرطبي حيث قال وليس المزاح من الاستهزاء الا ترى ان النبي عم كان
يمزح والائمة بعده قال ابن خواز منداد وقد بلغنا ان رجلا تقدم الى عبيد الله
بن الحسن وهو قاضي الكوفة فمازحه عبيد الله فقال له جبتك هذه من صوف نعجة ام
من صوف كبش فقال له لا تجهل ايها القاضي فقال له عبيد الله واين وجدت المزاح جهلا
فتلى عليه هذه الاية فاعرض عنه عبيد الله لانه رآه جاهلا لا يعرف المزاح من
الاستهزاء وليس احدهما من الاخر بسبيل اقول نعم ان عبيد الله اعرض عنه لانه رآه

جاهلا لكن لا لانه لا يعرف المراد من النهي بل لانه لا يوفق بين الهزء في مقام
التبليغ والارشاد والهزء في غير ذلك المقام **قال** جهل **اقول** قال الراغب
الجهل على ثلثة اضرب الاول خلو النفس من العلم هذا هو الاصل والثاني اعتقاد
الشيء على خلاف ما هو عليه والثالث فعل الشيء بخلاف ما حقه ان يفعل سواء اعتقد فيه
اعتقادا صحيحا او فاسدا كمن ترك الصلوة متعمدا وعلى ذلك قوله تعالى قال
اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين فجعل فعل الهزء جهلا اقول فقوله وسفه
تفسير له ولو اراد الجهل بالمعنى المقابل للعلم لكان حقه ان يعطفه عليه بالواو **قال**
على طريقة البرهان **اقول** يعني طريقة الكناية حيث نفى عن نفسه ان يكون داخلا في زمرة
الجاهلين وواحدا منهم فيكون الجهل الذي رمي به اقدم في الانتفاء وههنا
نكتة اخرى وهي ان قوله ان اكون من الجاهلين من قوله ان اكون جاهلا لما عرفت
ان معناه الكائن في زمرة موصوفة بذلك الوصف وقوله ان اكون جاهلا ابلغ
من قوله ان اجهل لما تقدم قبيل هذا ان صيغة الفاعل تدل على التكرار فاخراج
الكلام في صورة هي في غاية المبالغة يتضمن التنبيه على ان الهزء في ذلك المقام
في غاية الشناعة ونهاية الفظاعة حيث يخرج صاحبه الى ذلك المخرج فهم
في تجويزهم ان يكون نبيهم هازئا في مقام الارشاد متوغلون في شان غاية التوبيط
وفيه من التوبيخ عليهم ما لا يخفى **قال** ادع لنا ربك **اقول** اي تهلل الحنا
ربك وقوله تعالى يبين لنا اي وقل له يبين لنا وهو جزم على جواب الامر يقال
بين الشيء وابانه اذا ازال الاشكال عنه والمعنى يظهر لنا ما تلك البقرة التي
يذبحها لاجل القتيل فاي شيء هي قالوا اليس هذا بسؤال جنس لانه قد بين لهم
انها بقرة لكنه سؤال عن الوصف فكانهم قالوا ما صفتها الا ان الحق وقوع
النظم واستخراج نكتة لطيفة للسؤال بما هي في مقام السؤال بكيف او باي وانما

وانما قال لان ما يسأل به غالبا عن الجنس لانه قد تحقق انها قد يسأل بها عن الصفة
كما تقول ما زيد وجوابه فاضل او كريم وانما لم يحمل المص ههنا عليه كما حمله الزمخشري
لكان بنكتة يناسب المقام في الحمل على ما ذكره فافهم **قال** لكنهم لما رأوا **اقول** يعني
انهم لما سمعوا اتصافها بهذه الصفة العجيبة اشتاقوا ان يعرفوا حقيقتها فاوردوا
العبارة السائلة عن حقيقتها وان ارادوا صفتها فلهذا حسن في الجواب
ذكر الصفات وليس مبنى هذا الاعتبار على ان كلمة ما انما تكون بكيف او باي كما
توهم بعضهم كيف وقد دفع المص هذا الوهم بقوله غالبا على ما بيناه انفا **قال**
انه يقول **اقول** فائدة هذه الزيادة دفع توهم كون ما ذكر كلام موسى عم وقد
روعي ذلك في مواضع من هذه القصة ومن هنا يمكن اخذ الدليل على ان الفصل
قال في قوله تعالى قالوا اتستبدلون الاية موسى عم فتامل **قال** لا فارض ولا بكر **اقول**
قال ابو حيان صفة للنكرة واذا وصف النكرة بما دخل عليه لا كررت وكذا الخبر
والحال الا ما ندر وقال الواحدي وارتفع فارض باضمار هي وقال الزمخشري
ولا فارض رفع على الصفة لبقرة ولا بكر عطف **قال** ولا مسنة **اقول** قال ابو حيان
الفارض المسن التي انقطعت ولادتها من الكبر يقال فرضت وفرضت بفتح الراء
وضمها تفرض فروضا والبكر الصغيرة التي لم تلد من الصغر قبل او ولدت ولدا
واحدا او في وسيط الواحدي قال الفراء هي الهرمة وقال الكسائي الفارض الكبيرة
العظيمة وقال القرطبي وقيل الفارض الذي قد ولدت بطونا كثيرة فيتسع لذلك
جوفها لان معنى الفارض الواسع قال بعض المتاخرين والبكر الصغيرة التي لم تحمل وحكى
القتيبي انها التي ولدت والبكر الاول من الاولاد والبكر الفتاة التي لم تفتض
ولذلك سميت بنات ادم ما لم ينفتح الحمل ويتبعها ويفتحها العرف من الابل **قال** عوان
اقول فائدة قوله عوان بعد ما نفي ان يكون بكرا وان يكون فارضا هو انه احتمل

ولم يعرف ما هي من جنس البقرة ام هي
موصوف بهذه الصفة فكلامهم

سوالا عن مدلول الاسم او الحقيقة
وان السوال عن الصفة انما يكون
بكيف او باي

ونحو يدر السبع

وبنات يمنع الفقير ان يفتح
بنات الابل يولد

ان يكون مجملا وجينا فقال لازالة اللبس ونفي الاحتمال في التفسير والتعلل من الفارض فرضت توضن فروضا ومن العوان عونت تعوينا وتعوون تعوينا ولم تسمع من البكر فعل وانما لم يدخل الهاء في هذه الصفات لانها من خصايص اوصاف الاناث فصارت كالطالق والحايض ورفع هذه الصفات عند الاخفش بكونها صفة البقرة وعند الزجاج باضمار هي في اوايلها قال نصف

اقول هو بالتحريك المراة المتوسطة السن قال الجوهري العنوان النصف في سنها من كل شيء والجمع عون وقد تسكن فبلا اي فوق البكر ودون المسنة قال

قال اقول اي الطرية في اوله طوال مثل اعناق الهوادي الهوادي اوايل الوحش والنواعم جمع ناعمة اي لينة قال اي بين ما ذكر اقول يعني ان المراد بين البكر والفارض ولم تقل بين ذينك على التثنية وبين يقتضي شيئين لان معناه بين ما ذكر فنظيرها وقدمتم وجه حسن التعبير بذلك عن اثنين فتذكر قال متعدد اقول لفظا ومعنى كاحد في سياق النفي قال هو لا نفرق بين احد من رسله قال تدل على ان المراد اقول لا خفاء ولا خلاف في ان ظاهر اللفظ في اول الامر بقرة مطلقة مبهمة ولا في ان الامتثال في اخر الامر انما وقع بذبح بقرة موصوفة معينة حتى لو ذبحوا غيرها لم يكن مطابقا لكن اختلفوا في ان المراد المامور في اول الامر هو البقرة المعينة واخر البيان عن وقت الخطاب والمبهم ثم لحقها التغيير الى المعينة بسبب تثاقلهم في امتثالهم وكثرة سوالهم وتشككهم فذهب بعضهم الى الاول تمسكا بان الضماير في الاجوبة اعني انها بقرة كذا وكذا للمعينة قطعا فكذا في السوال للتطابق والسوال انما هو عن البقرة المامور بذبحها فيكون هي المعينة رجح المصنف القول على خلاف ما اختاره الزمخشري ولذلك قدمه وذكر متمسك قائله وحكم عليه بالدلالة وعبر عن قول المخالف بالزعم

بالزعم ولم يذكر له متمسكا الان للمخالف ان يدفع ما ذكره بانهم لما تجحوا من بقرة ميتة يضرب ببعضها ميت فيحيى ظنوها معينة خارجة عما هو عليه صفة الجنس فسالوا عن حالها وصفتها فوقعت الضماير للمعينة بزعمهم واعتقادهم فعينها الله تشديدا عليهم وان لم يكن المراد من الامر هي المعينة قال زعم ان المراد اقول توضيح ان المامور بها اولا بقرة مبهمة غير مخصوصة بحيث يحصل الامتثال بذبح اية بقرة كانت تمسكا بظاهر اللفظ وبقوله عم لو اعترضوا ادنى بقرة فذبحوها لكفتهم وتروى مثله عن ابن عباس رضه وهو ايسر للمفسرين وبقوله فافعلوا ما تؤمرون قبل بيان اللون وكونها مسلمة غير مذللة على ما يفصح عنه النص بقوله وتوبيخهم بالتمادي الى قال ثم انقلبت مخصوصة اقول اشارة الى جواب تمسك القائلين بكون المامور بها اولا هي المعينة بانه دل الاتساق ووقوع الاتفاق على انه لم يرد امر متجدد غير الاول به يكون امتثالهم وانما الامتثال بالامر الاول فلزم ان لا يكون منسوخا وان يكون امرا بذبح المعينة لظهور ان الامتثال لم يقع الا بذبح المعينة وتقرير الجواب انا لا نجعل نسخ الامر الاول وانتقال الحكم الى المخصوصة مبنيا على ارتفاع حكمه بالكلية حتى يحتاج الى ايجاب المخصوصة الى امر متجدد بل على انه كان متناولا لها ولغيرها بمعنى حصول الامتثال باي فرد كان فارتفع حكمه في حق ما عدا المعينة وبقي الامتثال بذبحها خاصة وكان ذبحها امتثالا للامر الاول لم يكن هذا منافيا لنسخ الامر الاول في الجملة ولا موجبا لكون المراد به اولا ذبح المعينة قال ويلزمه النسخ اقول حيث ارتفع حكمه الذي هو اجزاء اي فرد كان من جنس البقرة وتخييرهم في ذلك ولا يخفى ان معنى التخصيص في عبارته هو التقييد كما يقال ان الصفة تخصيص في النكرات وتوضيح في المعارف لا القصر على البعض كما هو مصطلح اهل الاصول قال والمروي اقول انما عده مؤيدا دون دليل لانه خبر واحد لا يصلح معارضا لدلالة الكتاب.

قال فافعلوا اقول تجديد للامر وتاكيد وتنبيه على ترك التعنت فما
تركوه قال القرطبي وهذا يدل على ان مقتضى الامر الوجوب كما يقول
الفقهاء وهو الصحيح على ما هو مذكور في اصول الفقه وعلى ان الامر على الفور
وهو مذهب اكثر الفقهاء ايضا ويدل على صحة ذلك انه استقصرهم حين لم يبادروا
الى فعل ما امروا به فقال فذبحوها وما كادوا يفعلون وقيل لا بل على التراخي لانه
لم يعنفهم على التاخير والمراجعة في الخطاب قاله ابن خويز منداد قال اي
ما تؤمرونه اقول يعني ان ما موصولة والعائد في صلة محذوف قال بمعنى
تؤمرون به اقول يعني انه من قبيل حذف المنصوب من اول الامر لان حذف الجار
قد شاع في هذا الفعل وكثر استعمال امرته كذا حتى لحقت بالافعال المتعدية الى
المفعولين فصار ما تؤمرون في تقدير ما تؤمرونه ولذا جعل تؤمرون به
هو المعنى دون التقدير كذا قيل ولا يذهب عليك ان ما اشتهر ليس مما نحن
ان الامر فيه كذلك بل الظاهر انه من قبيل الحذف والايصال قال او امركم
اقول يعني يحتمل ان يكون ما مصدرية ويكون الامر بمعنى المامور وقيل جعلها مصدرية
والمصدر بمعنى المفعول قليل جدا وانما اكثر ذلك في صيغة المصدر قال وفي اسناده
الى اللون اقول يعني انه صفة سببية ولونها فاعل لا مبتدا كما يتبادر الى الوهم
وانما اوثر ذلك على صفراء فاقع لما فيه من فضل التاكيد والمبالغة لان الفاقع
عبارة عن شديد الصفرة وان اللون المضاف الى الصفراء هو الصفرة في
الواقع وان لم يكن اللفظ المذكور عبارة عنه وبهذا الاعتبار صار من
قبيل جد جده قال وعن الحسن سوداء اقول قال القرطبي والاول اصح لانه
الظاهر وهذا شاذ لا يستعمل مجازا الا في الابل قال الله تعالى كانه جمالة صفر
وذلك ان السود من الابل سواده صفرة ولو اراد السواد لما اكده بالفقوع

بالفقوع وذلك نعت مختص بالصفرة وليس يوصف السواد بذلك تقول العرب
اسود حالك واحمر قاني وابيض ناصع واخضر ناضر واصفر فاقع هكذا نص
عليه اهل اللغة عن العرب قال وتلك ركابي اقول الركاب الابل التي يسار عليها
لا واحد له من لفظه وانما واحده الراحلة كذا في شروح الكشاف كانهم غافلون
عن عدم اختصاص الركاب بالابل في اصل وضعها قال صاحب الكشاف في تفسير قوله ومن
خيل ولا ركاب من سورة الحشر ما يركب من الابل غلب فيه كما غلب الراكب على راكبه
قال كالزبيب اقول التشبيه بالزبيب علم في الوصف بالسواد وكون البعض من الزبيب
اصفر او احمر لا يدفع ذلك وحمل الصفرة على الوصف بالصفرة وجعل كالزبيب خبرا
عن الاولاد يعني انها صفر واولادها سود احتمال بعيد لا يحسن الا بالعاطف اي
واولادها قال وفيه نظر اقول قال صاحب المطلع في تعليل النظر لان قوله فاقع لونها
يرده ولما امكن الجواب عنه بحمله على الاستعارة كما ذكره الزمخشري قال المص في وجه
النظر ان الصفرة بمعنى السواد لا تؤكد بالفقوع بل تؤكد بالحلوكة فما حصله يرجع
الى ما نقلناه من القرطبي تماما من ان الفقوع نعت مختص بالصفرة بنقل اهل اللغة
فافهم وفي الحواشي لا تعطف على صفراء لئلا تفصل بين الصفة والموصوف وان
جعلت صفراء بمعنى سوداء وقعت عليها ويكون الفقوع صفة اللون في المعنى كانه
قال لونه خالص قال حصول نفع اقول ولو قال وانتفاع ضر ثم قال وحوهما
لتم التوقيف قال ما هي اقول اعادة السوال بما هي في مقام الاستكشاف عما هي
الا وصاف المميزة قرينة واضحة لكون السوال السابق ايضا عن الاوصاف فلا مجال
لقصد النكتة التي اعتبرها المص ثم قال للسوال الاول اقول يعني عبارته والمراد
من السوال الاستفسار ولا خفاء في ان قولهم يبين لنا ما هي استفسار هكذا ينبغي
ان يلاحظ هذا المقام ولا يلتفت الى ما سبق الى البعض الاوهام من ان التكرير

من جهة كونه سؤالا عن حالها وصفتها والا فهذا سؤال عن حال البقرة الموصوفة بالوصف الاول وطلب زيادة البيان ووجه كونه في الموضعين سؤالا انه في موقع المفعول ليبين ان المعنى بيّن لنا جواب هذا السؤال **قال** ان البقر **اقول** البقر جمع بقرة كالشجر جمع شجرة والهاء للتوحيد والحذف دلالة على الجمع بالجنس من التيسير **قال** تشابه **اقول** قال الواحدي ذكّر الفعل والبقر جمع بقرة لتذكير اللفظ كقوله نخل منقعر وكل جمع حروفه اقل من حروف واحده جاز تذكيره مثل بقر ونخل وسحاب فمن ذكر ذهب الى لفظ الجمع ولفظ الجمع مذكر ومن انث ذهب الى لفظ الجماعة قال الله تعالى ثم يزجي سحابا ثم يؤلف بينه وقال والنخل باسقات وقال القرطبي انما قال ان البقر تشابه علينا لان وجوه البقر تشابه ومنه حديث حذيفة بن اليمان عن النبي عليه السلام انه ذكر فتنا كقطع الليل المظلم كوجوه البقر يريد انها يشبه بعضها بعضا ووجوه البقر تتشابه ولذلك قالت بنو اسرائيل ان البقر تشابه علينا **قال** وقرئ ان الباقر **اقول** قراءة يحيى بن يعمر وعكرمة من الترجاني **قال** والجامل **اقول** وفي تفسير القرطبي قال قطرب جمع البقرة باقر وباقور وبقر وقال الاصمعي الباقر جمع باقرة قال ويجمع بقر على باقور حكاه النحاس **قال** والبواقر **اقول** وفي التفسير الترجاني ويجمع على بقر بيقور ولم يقرأ به فيما علمت **قال** وتشابه **اقول** وفي الترجاني قرأ السبعة تشابه فعل ماض وقرأ الحسن تشابه بتشديد الشين وضم الهاء اصله تتشابه ومن قراءة يحيى بن يعمر فادغم وقرأ ايضا تشابه بتخفيف الشين على حذف التاء الثانية وقرأ ابن مسعود رضي الله عنه يشابه بالياء وادغام التاء وحكى المهدوي عن المعيطي يشّبه بتشديد الشين والياء دون الف وحكى ابو عمرو الداني قراءة متشبهة اسم فاعل من تشبه وحكى ايضا تشابه **قال** ومتشابه **اقول** قال القرطبي وفي مصحف ابي رضي الله عنه تشابهت بتشديد الشين قال ابو حاتم وهو غلط

غلط لان التاء في هذا الباب لا يدغم الا في المضارعة **قال** على التذكير الى **اقول** قال القرطبي البقر والباقر والبيقور والبقير لغات بمعنى والعرب تذكره وتؤنثه والى ذلك ترجع القراءات في تشابه **قال** لمهتدون **اقول** تقدير الكلام وانا لمهتدون ان شاء الله فتقدم على ذكر الاهتداء اهتماما به او حفظا لرؤوس الآي **قال** القرطبي في استثنائهم في هذا السؤال الاخير انابة ما وانقياد ودليل ندم على عدم موافقة الامر **قال** لو لم يستثنوا **اقول** اراد به كلمة ان شاء الله وانما سميت استثناء لصرفها الكلام عن الجزم وعن الثبوت في الحال من حيث التعليق بما لا يعلم الا الله اقول والاولى ان يقال بما لا يعلم مستثنى ولا يخفى وجه الاولوية **قال** لما بينت **اقول** الى البقرة وهذا يؤيد كون المعنى انا لمهتدون الى البقرة ولذلك قدمه **قال** اخر الابد **اقول** كناية عن المبالغة في التأبيد والمعنى الى الابد الذي هو اخر الاوقات كذا قيل واقول بل المعنى الى آخر الاوقات المستقبلة فان ابدا في المستقبل مثل قط في الماضي صرح به المرزوقي في اواخر شرح الحماسة **قال** على ان الحوادث **اقول** مبني الاحتجاج ضعيف لان الاستثناء وقع في كلام بني اسرائيل لا في كلام الله تعالى ولا في كلام موسى ولا جزم بمطابقة اعتقاداتهم للواقع وذلك ظاهر **قال** والامر يكن **اقول** لانه تعالى امرهم فتدارك ابتداءهم غير منتظر فان اللازم من الوضع المذكور ان يكون المأمور به وهو ذبح البقرة مرادا ولا يلزم منه الاهتداء اذ يجوز ان يكون لتلك الارادة حكمة اخرى وذلك ظاهر **قال** حدوث الارادة **اقول** بيان دخول كلمة ان عليها يقتضي الحدوث ولانه علق حصول الاهتداء على حصول المشية وهو حادث فكذلك المشية محدثة والا يلزم التخلف وحاصل الجواب ان اللازم حدوث التعلق ولا يلزم منه حدوث نفس الصفة والتفصيل في الكتب الكلامية **قال** لا ذلول تثير **اقول** تثير الارض صفة للبقرة وتثير صفة

لذلول داخلة تحت النفي والمقصود نفي اثارتها الارض ولا تسقي الحرث نفي
معادل لقوله لا ذلول والمعنى انها لم تذلل بالعمل في حرث ولا سقي قال ابو حيان
وما ذهب اليه الزمخشري من جعل لا في قوله ولا تسقي الحرث زائدة للتوكيد وان المعنى
تثير وتسقي على ان الفعلين صفتان لذلول كأنه قال لا ذلول مثيرة وساقية
ليس بشيء لانه يلزم منه الوصف بلا غير مكررة ولا مقابل بمنفي وقلنا انه لا يكون
الا في الشعر قال لكراب اقول وهو اثارة الارض يعني لا يوزع عليها ليست من
العوامل قال الواحدي ومعنى الاثارة ههنا قلب الارض للزراعة يقال اثرت
الشيء واستثرته اذا هيجته ولا تسقي الحرث اي ليست بسانية والحرث
الارض المهياة للزرع قال بعني غير اقول يعني ان لا ههنا بمعنى غير فكأنها اسم على
ما صرح به السخاوي لكن لكونها في صورة الحرف ظهر اعرابها فيما بعدها ويحتمل ان يكون
حرفا كالجعل الا بمعنى غير في مثل لو كان فيهما الهة الا الله مع انه لا قائل باسميتها
قال لتاكيد الاول اقول والتاكيد لا ينافي الزيادة كما مر على انه يفيد التصريح
بعموم النفي اذ بدونها ربما يحمل اللفظ على نفي الاجتماع ولهذا استعمل المؤكدة
للنفي كذا قيل اقول نعم ان التاكيد لا ينافي الزيادة وقد حقق ذلك جميع
لكن افادة التصريح بعموم النفي وسد باب حمل اللفظ على نفي الاجتماع ينافيها
ولذلك تراهم يجعلون لا المذكورة للنفي مقابلة للا الزائدة وقد ذكر ذلك
القائل هذه المقابلة في تفسير قوله او كصيب من السماء قال صفتا ذلول
اقول اشارة الى ان تثير منفي لكونه صفة للنفي فيصح العطف عليه بلا المزيدة
لتاكيد النفي وفيه رد لما ذهب اليه البعض من كون تثير نصبا على الحال كما وقع
في تفسير الكواشي مذللة بناء مبالغة وفعول اذا كان وصفا لم تدخله الهاء
كصبور وشكور قال وقرئ لا ذلول اقول قراءة ابو عبد الرحمن السلمي على ان النفي

قال ابو حيان والذي يظهر في هذه القراءة ان يكون تثير وتسقي
خبر الا ذلول اعتراض بين بقرة وصفتها الخ س
مسلمة وانتفاء الاثارة والسقي من جهة
النفي لا من جهة الوصف
منه

لنفي الجنس والخبر محذوف والجملة صفة ذلول كناية عن نفي الذل عنها كما يقال الدليل
حيث هو كناية عن اثبات الذل له والذل بالكسر ضد الصعوبة وهو اللين والانقياد
وبالضم ضد العز قال مسلمة اقول في الصحاح سقيته لشفته واسقيته لماشيته
وارضه قال مسلمة اقول بناء مبالغة من السلامة قال من العيوب اقول قال الواحدي
قال ابن عباس رضه وقتادة والربيع من العيوب من اثر العمل قال اخلص لونها
اقول هذا ما قاله مجاهد من ان معناه من الشيات والالوان ويناسب هذا قوله لا شية
فيها ولذلك اخر يعني ان التاخير للجمع بينه وبين ما يوهم لا التضعيف فانهم نفي
ههنا شيء وهو ان الظاهر ان صح هذا البيان ان يعقب السؤال الاخير ويذكر
في اخر جوابه فتامل وفي التيسير قال سهل بن عبد الله التستري في تفسير قوله لا شية
فيها اي لا علامة فيها تشينها واقول كأنه نظر الى ما قلناه انفا من لو كان
المراد ما ذكره الجمهور لكان المناسب ذكره قبل هذا قال يخالف لون جلدها اقول
قال الوطي واصل شية وشية حذفت الواو كما حذفت من شي والاصل يوشي ونظيره
الزنة والعدة والصلة والشية ماخوذة من وشي الثوب اذا نسج على لونين مختلفين
يقال فرس ابلق وكبش اخرج وتيس امرق وغراب ابقع وثور اشية كل ذلك
بمعنى البلقة هكذا نقله اهل اللغة قال ابو حيان وقالوا ثور اشية للذي فيه بلقة
وليس ماخوذا من الوشي لاختلاف المادتين قال الان اقول مبني لتضمنه معنى الاشارة
عند الزجاج تقديره هذا الوقت او لتضمنه معنى التعريف المقدر لان الالف واللام
لم تعده تعريفا ولا هو علم والالم فلزم ان يكون تعريفه بلام مقدرة ولانه لازمة
له كلام الذي هذا عند ابي علي الفارسي والان هو حد الزمانين الماضي والمستقبل
من الكواشي قال اي بحقيقة وصف اقول يعني بالبيان التام الذي تحققنا به
البقرة لانهم يريدو ابالحق ما يقابل الباطل حتى تضمن قولهم هذا ان ما جئت

من قبل كان باطلا **قال** ابو حيان جئت به اي نطقت به لا انه كان غائبا فجئ
والان ظرف للوقت الحاضر وناصبه جئت وبالحق متعلق بجئت اي نطقت
بالحق او للتعدية اي جاءت الحق الذي لم يبق معه اشكال **قال** بحذف الجزء **اقول**
مع حذف واو قالوا او مع اثباتها ذكره ابو حيان **قال** فيه اقتصار **اقول** المذكور
المراد لا لابناء الفاء عنه انما قال فيه اقتصار ولم يقل متعلق بمحذوف كما هو
دابه فيما اذا كان الفاء فصيحة تنبيها على انه ليس من ذلك القبيل لان شرطها ان
يكون المحذوف سببا للمذكور والتفصيل ههنا ليس سببا للذبح وانما سببه الامتثال
ومن غفل عن هذه الدقيقة حمل قول صاحب الكشاف اي فحصلوا البقرة على انه بنى
تفسيره على كون الفاء فصيحة عاطفة على محذوف مثل فضرب فانفجرت **قال** او
لخوف **اقول** هذا قول وهب بن منبه وما بعده قول ابن عباس رض والقرطبي
محمد بن كعب **قال** حتى بكبر **اقول** بفتح الباء من كبر بالكسر اي اسن واما كبر بالضم فمعناه
عظم **قال** فثبتت **اقول** اي صارت الجلد ثابتة والمسك بفتح الميم الجلدة **قال**
يفعلون **اقول** يعني شيئا من الذبح ومقدماته من تحصيل الامور بذبحه وتهيئة
اسبابه فبهذا الاعتبار كان وما كادوا يفعلون ابلغ من وما كادوا يذبحون **قال**
قيل معناه الاثبات **اقول** كلمة كاد وليست لوقوع الفعل كقوله تعالى تكاد السموات
يتفطرن اي قربت الانفطار فلم يتفطروا واذا دخلها لا الجحد وما النفي يكون
لوقوع العمل كقوله تعالى فذبحوها وما كادوا يفعلون اي قرب ان لا يذبحوها فذبحوها
وكذلك قوله تعالى لا يكادون يفقهون قولا اي قرب ان لا يفقهوا قولا ففقهوا
بالالهام الحق تعالى حتى قالوا يا ذا القرنين من تفسير نجم الدايه وقال صاحب الكواشي في
تفسير قوله تعالى لا يكادون يفقهون قولا ولا يفقهونه الا بعد بطؤ وظاهر اللفظ
يقتضيه لان كاد متى نفي بها شيء وقع واذا لم ينف لم يقع **اقول** هذا الاصل

الاصل على اطلاقه لا يكاد يطرد لانتقاضه بمثل لا يكاد يصح والتحقيق ان الفعل
المقرون به مقيد والنفي الداخل عليه قد يعتبر سابقا على القيد فيفيد معنى الاثبات
بالتكلف كما في الاية المذكورة وقد يعتبر مسبوقا به فيفيد البعد عن الاثبات والوقوع
كما في المثال المذكور والتعيين موكول الى قرينة المقام وسياق الكلام وقد تصدى
لفعول عن هذا التوهم التدافع بين قوله تعالى وما كادوا يفعلون وقوله تعالى فذبحوها
فتكلف في التوفيق فتدبر والله الموفق **قال** وضع لدنو الخبر **اقول** وهو من كرت
كاد كيدا اي مكاده كهبت تهاب وحكى الاصمعي كودا بالواو فيكون كخفت
تخاف خوفا والاول اشهر واوشك بمعناه ومعنى كاد في اصل الوضع قرب
ولا يستعمل على اصل الوضع فلا يقال كاد زيد عن الفعل ومعنى اوشك في الاصل
اسرع ويستعمل على الاصل فيقال اوشك فلان في السير **قال** فقيل معناه **اقول** في كاد
اذا دخل عليه النفي ثلثة مذاهب احدها ان يكون للاثبات مطلقا اي ماضيا كان او
مستقبلا وتمسكهم في الماضي قوله تعالى فذبحوها وما كادوا يفعلون فان الذبح وقع
بلا شك فلو جعل ما كادوا للنفي يلزم فساد المعنى وفي المضارع تخطئة الشعراء
قول ذي الرمة اذا غير الهجر المحبين لم يكد رسيس الهوى من حب مية يبرح الى اخره
وقصته ما روي الامام عبد القاهر في دلايل الاعجاز عن عنبسة انه قال قدم ذو الرمة
الكوفة فوقف ينشد الناس بالكناسة قصيدته الحائية فلما انتهى الى هذا البيت
ناداه ابن شبرمة يا غيلان اراه قد برح قال فشنق راحلته وجعل يتاخر
بها ويتفكر ثم قال اذا غير النائي المحبين لم اجد فلو لم يكن كاد مع النفي للاثبات لما
خطئ في ذلك ولما غير الانشاد **قالوا** وهذا القول ضعيف لما عرفت ان معنى
الاية انهم ما قاربوا ان يفعلوا فعل الذبح يعني ما كادوا يفعلون على الفور
وبعضه الوثب ولهذا اقر هو اسوالا لا بعد سوال وهذه الطريقة عادة من لم يشته

استى كلمى ودبيبها اول نبتها ودبرها المكان زال عنه ... الصحاح

سعد الدين

عزيمة ان يفعل وو بترة من لا يقارب ان يفعل ثم وقوع الذبح بعد ذلك لا ينافي
نفي مقاربتهم الفعل قبله واما تخطئة الشعراء ذا الرمة فليست عن روية وكذلك
تغيير الانشاد كما قال عنبسة في سائر القصة فلما انصرفت حدثت ابي فقال
اخطاء ابن شبرمة حين انكر على ذي الرمة واخطاء ذو الرمة حيث غير شعره
لقول ابن شبرمة انما هو كقول الله تعالى اذا اخرج يده لم يكد يراها وانما هو
لم يرها ولم يكد وروي انه بلغ ذلك فلما الا جم فقال اصاب طبعه واخطاء
رويته ومحل بيت ذي الرمة ما ذكر في الاية من ان المراد نفي القرب يعني اذا غير
النائي المحبين لم يقارب حتى ان يبرح فكيف البراح حقيقة قال بعض شراح الكافية
وللامام عبد القاهر في هذا الموضع كلام صادر عن تحقيق وهو ان الكلام متى اشتمل
على قيد زائد على اصل المعنى ثم دخل على ذلك الكلام النفي فانه يتوجه الى ذلك
القيد لا الى ذلك الكلام بيانه انك تقول جاء زيد راكبا فيكون كلاما مشتملا
ما وراء المعنى على قيد اما اصل المعنى فمجيء زيد واما القيد فكونه راكبا حالة
المجيء فاذا قلت ما جاء زيد راكبا فالنفي منهما يتوجه الى ركوبه لا الى اصل
مجيئه حتى ان قولك ما جاء زيد راكبا اثبات لمجيئه هذا اوضح تصحيح المسئلة
ان قوله لم يكد رسيس الهوى من حب مية يبرح معناه لم يحصل رسيس الهوى
بارحا وحصل حصلا غير بارح كما ان قولك لم يجئ زيد راكبا معناه جاء
غير راكب وقولنا حصل غير بارح يقتضي ان لا يكون كذلك حاصلا ثم يحصل
فهذا معنى قول ابن شبرمة اراه قد برح وعلى ذلك قولهم وما كادوا يفعلون معناه
فعلوه بعد ان حصل غير فاعل وعليه قوله لم يكد يراها معناه حصل غير راء
لها بعد ان كان راشيا لها وقوله فذبحوها وما كادوا يفعلون المعنى ذبحها بعد
ان حصلوا غير ذابحين فهذا تحقيق الكلام في هذا المقام فليكن تعويلك عليه واما

واما قولهم اصابت بديهته واخطات رويته فلا يلتفت اليه فان ذا الرمة اجل
من ان يشبه بخطاء فيتنبه له اقول افترى هذا القائل على الشيخ فان كلامه في هذا
المقام هو هذا واعلم ان سبب الشبهة في ذلك انه قد جرى في العرف ان يقال ما كاد
يفعل ولم يكد يفعل في فعل قد فعل على معنى انه لم يفعل الا بعد الجهد وبعد ان كان
بعيدا في الظن ان يفعله كقوله تعالى فذبحوها وما كادوا يفعلون فلما كان مجيء النفي
في كاد على هذا السبيل توهم ابن شبرمة انه اذا قال رسيس الهوى من حب مية
يبرح فقد زعم ان الهوى قد برح ووقع لذي الرمة مثل هذا الظن وليس الامر كالذي
ظناه فان الذي يقتضيه اللفظ اذا قيل لم يكد يفعل وما كاد يفعل ان يكون المراد
ان الفعل لم يكن من اصله ولا قارب ان يكون ولا ظن انه يكون وكيف بالشك
في ذلك وقد علمنا ان كاد موضوع لان تدل على شدة قرب الفعل من الوقوع
وعلى انه قد شارف الوجود واذا كان كذلك كان محالا ان يوجب نفيه وجود
الفعل لانه يؤدي الى ان يوجب نفي مقاربة الفعل الوجود وجوده وان يكون
قولك ما قارب ان يفعل مقتضيا على البت انه قد فعل واذ قد ثبت ذلك فمن
سبيلك ان تنظر فمتى لم يكن المعنى على انه قد كانت هناك صورة تقتضي ان لا يكون
الفعل وحال يبعد معها ان يكون ثم تغير الامر كالذي تراه في قوله فذبحوها وما كادوا
يفعلون فليس لك الا ان تلزم الظاهر وتجعل المعنى على انك تزعم ان الفعل لم يقارب
ان يكون فضلا عن ان يكون كما تقول اذا سلا المحبون وفتروا في محبتهم لم يقع
لي وهم ولم يجر مني على بال انه يجوز علي ما يشبه السلو وما يعد فترة فضلا عن ان
يوجد ذلك مني واصير اليه وينبغي ان يعلم انهم قالوا في تفسير قوله لم يكد يراها
ولم يرها ولم يكد فذهبوا الى نفي الرؤية ثم عطفوا لم يكد عليه ليعلموك ان سبيل
لم يكد هنا سبيل ما كادوا في قوله فذبحوها وما كادوا يفعلون في انه نفي معقب على

على البت وان السبيل المعنى على ان رؤيته كانت من بعد ان كادت لا يكون ولكن المعنى
على ان رؤيتها لا تقارب ان يكون فضلا عن ان يكون ولو كان لم يكد يوجب وجود
الفعل لكان هذا الكلام منهم على الاجار بان يجرى ان تقول لم يرها ورآها فاعرفه تنبيها
نكتة وهى انه لم يكد في الآية والبيت واقع في جواب اذ او الماضي اذا وقع في
جواب الشرط على هذا السبيل كان مستقبلا في المعنى فاذا قلت اذا خرجت لم اخرج
كنت قد نفيت خروجا فيما يستقبل واذا كان الامر كذلك استحال ان يكون المعنى
في الآية او البيت على ان الفعل قد كان لان ذلك يقتضي ان يجئ بلم فعلا ماضيا صريحا في جواب
الشرط فتقول اذا خرجت لم اخرج امس وذلك محال واعود الى الغرض فاذا
بلغ من دقة هذه الكلمات ان يشتبه الامر فيها على مثل خلف الاحمر وابن شبرمة وحتى
يشتبه على ذي الرمة في صوابه فاخبر انه غير صواب فما ظنك بغيرهم وما يعجبك من
ان يكثر التخليط فيه الى هنا كلام الشيخ في دلايل الاعجاز وتابعهما الى ثانيا في المذاهب
في كاد انه اذا دخل عليه النفي يكون في الماضي للاثبات تمسكا بقوله تعالى وما كادوا
يفعلون وقدمر وجه التمسك به والجواب عنه وفي المستقبل للنفي تمسكا بقوله
ذي الرمة ووجه التمسك به ظاهر على ما تعرز انفا وثالثها انه يكون كالافعال
يعني كسائر الافعال المثبتة اذا دخل عليها النفي كانت للنفي لان شان
حرف النفي ان ينفي ما تدخل عليه وهذا هو الصحيح على ما ذكره المص قال رضي الدين
الاسترابادي في شرحه للكافية بعد ابطال قول المخالف فلا يجئ مع قولك ما كاد
زيد يخرج قرينة تدل على ثبوت الخروج بعد انتفائه وبعد انتفاء القرب منه فيكون
تلك القرينة دالة على ثبوت مضمون خبر كاد في وقت بعد وقت انتفائه وانتفاء
القرب منه لا للفظ كاد ولا تنافي بين انتفاء الشيء وثبوته في وقتين وانما
التناقض بين ثبوت الشيء وانتفائه في وقت واحد فلا يكون اذا نفي كاد مفيدا

مفيدا مضمون خبر بل المفيد لثبوته تلك القرينة فان حصلت قرينة هكذا قلنا
ثبت مضمون خبر كاد بعد انتفائه كما في قوله تعالى فذبحوها وما كادوا يفعلون اي ما كادوا
يذبحون قبل ذبحهم وما قربوا منه اشارة الى ما سبق قبل ذلك من تعنتهم في
قولهم اتتخذنا هزوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ادع لنا ربك يبين لنا
ما لونها ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وهذا التعنت دأب من لا يفعل ولا يقارب
الفعل ايضا واذا لم يثبت قرينة هكذا نحو قولك ما مات زيد وما كاد يسافر قلنا
بنفي مضمون خبر كاد وعلى انتفائه وعلى انتفاء القرب منه كما في قوله تعالى لم يكد يراها وقوله
اذا غير النأي المحبين لم يكد رسيس الهوى من حب مية يبرح اذ ليس في
هذه المواضع ما يدل على حصوله بعد انتفائه ومثل هذه القرينة هي الشبهة لمن
قال ان نفي كاد اثبات قال كالمضطر اقول هذا صريح في ان مراده من قوله
فيه اختصار حرف الفاء عن كونها فصيحة لان منتفاها المسارعة بالامتثال بامر
الذبح على ما يقرر به في تفسير قوله تعالى ان اضرب بعصاك الحجر فانبجست من
سورة الاعراف حيث يقول وحذفه للايماء على ان موسى عليه السلام لم يتوقف
في الامتثال قال واذ قتلتم نفسا اقول قال ابو حيان معطوف على قوله واذ
قال موسى والظاهر ترتيبه في وجود التعنتين ونزولهما على ترتيب وجودهما فيكون
الله قد امرهم بذبح البقرة فذبحوها وهم لا يعلمون بما له تعالى فيها من السر ثم وقع
بعد ذلك امر القتيل فاظهر لهم ما كان اخفاه عنهم من الحكم بقوله اضربوه ببعضها
ولا ضرورة تدعوا الى اختلاف في الوجود والنزول والتلاوة اعتبارا بما روي
من القصص اذ لم يصح في كتاب ولا سنة والحمل على الظاهر اولى اذ العدول الى غير
الظاهر انما يكون لمرجح ولا مرجح هنا بل تظهر الحكمة البالغة في تكليفهم
اولا ذبح بقرة هل يمتثلون ذلك ام لا وامتثال التكاليف التي لا يظهر فيها

ببادي الراي حكمة اعظم من امثال ما ينظر فيه حكمة لانها طواعية صرف وعبودية
محض واستسلام خالص بخلاف ما ينظر له حكمة فان المعلاج اعية الى امتثاله
وباعثة على العمل قال نفس اقول كني بالنفس عن الشخص كما في قوله تعالى ثلثة انفس
او تجوز واطلق بعض الشيء على الشيء ويجوز ان يكون على حذف اي ذا النفس
قال اختصمتم اقول يعني انه مجاز عن الاختلاف والاختصام او كناية عنه
لان معناه الحقيقي وهو التدارؤ اي التدافع من روادف الاختصام ولوازمه
او هو في معناه الحقيقي اعني تدافعتم بان طرح بعضكم قتلها على بعض فكل من
الفريقين طارح ومطروح عليه فكل منهما من حيث انه مطروح عليه يدفع الاخر من حيث
انه طارح كذا قيل ويمكن اعتبار التدافع باعتبار البراءة ايضا ولم يلتفت اليه
لبعده قال المصاحبة اقول يعني ان الطرح في نفسه دفع فكل من الطارحين
دافع فتطارحهما تدافع من غير احتياج الى ان يعتبر بعد التطارح دفع المطروح عليه
الطارح قيل وفيه نظر لان هذا لا يكون تدافعا لان معناه دفع كل منهما الاخر
لا دفع كل منهما القتل مثلا وانما يصح مثل هذا في المتعدي مثل طارحنا الكلام
وتطارحناه وليس بشيء لان المعتبر في تفاعل مجرد الاشتراك والاتباع في اصل
الفعل وبه يخارج فاعل فان فيه خصوصية الاسناد الى احدهما والاتباع على الاخر
والعجب ان هذا القائل معترف بما ذكرناه وقد حققه نفسه في تفسير قوله تعالى واذ
واعدنا موسى اربعين ليلة قال في الدال اقول لانها من مخرجها فسكنت واد خلت
الف الوصل لتعذر الابتداء بالساكن وقال القرطبي ولا يجوز الابتداء بالمدغم
لانه ساكن فيزيد الف الوصل قال مظهره اقول فسر الاخراج بالاظهار لانه في
مقابلة الكتم وانما قال لا محالة لان بناء اسم الفاعل هو مخرج على المبتدا المتوقع
الحكم قال وما بينهما اعتراض اقول مشعر بان التدارؤ لا يجدي اذ الله مخرج

مخرج ومظهر ما كتموه قال للنفس اقول قال ابو حيان على لفظ من ذكر النفس او
على مراعاة الشخص او على ذي في تقديرين قدر ذا النفس اقول كانه قصد بذلك التنبيه
على ما في قوله نفسا من التجوز او الحذف قال وقيل اقول قال القرطبي اعلم ان هذه الاقوال
لا بد عليها التوان ولا خبر صحيح فحسن السكوت عنها بالعجب قال وهو اصل الذنب اقول
قيل العجب مره عجب اول ما يخلق واخر ما يخلق قال كذلك اقول اي مثل هذا الاحياء
للقتيل يحيي الله الموتى والمثل في مطلق الاحياء لا في الكيفية قال تدل على ما حذف
اقول دلالته على الاحياء فقط واما انه الضرب فبدلالة اضربوه وصرح بذلك
ابو حيان قال ما حذف اقول ونكتة الحذف الايماء الى ان حيوة القتيل بمحض
قدرة الله سبحانه من غير ما اثر للضرب فيها قال وهو فضربوه اقول يعني لا حاجة الى تقدير
فيحيى كما ظنه الواحدي حيث قال وفي الاية اختصار لان التقدير اضربوه ببعضها
فيحيى فضربوه فيحيى كذلك يحيي الله الموتى ومن زعم ان الفاء فصيحة فصيحة فقد غفل
عن ان ذلك على تقدير ان يكون هو مذكورا وما قبله محذوفا واما اذا حذفا
معا وقدرا معا كالذي نحن فيه فالفاء سببية محضة فافهم قال والخطاب اقول
كان حقه ان يؤخر عن قوله لعلكم تعقلون لئلا يتبادر الى الوهم ان يكون المراد
الخطاب في كذلك فانه لا يصح خطابا لمن حضر حيوة القتيل لانهم معدومون وقت
الخطاب بل هو خطاب لمن تعلق الكلام حتى ههنا كان للمعاني تتوجه له وهو انه على
هذا التقدير لا بد من تقدير القول قبل كذلك اي وقلنا لهم او قلنا لهم بدون
الواو على الاستيناف بخلاف الوجه الاخر فانه ينتظم به وبدونه بل معه يخرج عن الانتظام
قال يكمل اقول صرف عن الظاهر ضرورة انهم عقلاء ولا حاجة الى ذلك لان الظاهر
ان المراد تعقلون قدرته وبه صرح الواحدي وفي التيسير لم يرد به تغيير عقلاء
فقد كانوا كذلك لكن معناه لتعقلوا ما يجب عليكم من امر دينكم اذا رايتم ايات الله

ومن زعم ان الفاء في قوله فقلنا اضربوه فصيحة فقد اخطأ خطاء فاحشا
سعد الدين

وهذا هو المفهوم من ظاهر عبارة المحشي حيث قال يدل على ان المعطوف مع الفاء الفصيحة محذوف
منه

في احياء الموتى ونحوه اقول في حذف المفعول نوع ايماء الى انهم ليسوا بعقلاء
في الحقيقة وفي تقدير الكمال تفضيع لهذه النكتة قال اياته اقول جمع ايات اذ اراهم
الله في هذا الاحياء والعصا والحجر والغمام والمن والسلوى والبحر والطور وغير ذلك
وفي التيسير ولا يقتصر على ارادة هذه الاية قال او تعقلون اقول يبني هذا التاويل
ايضا على ان كونهم يعقلون ممتنع لا في صورة المرجو لكن جعل لعدم الجري على موجب
العقل كانهم لا يعقلون ولو قدر له مفعول ولم ينزل منزلة اللازم لم يحتج الى هذا
التاويل لم يحصل التنبيه على ذلك الجهل فافهم قال واداء الواجب اقول فالتعبير بعبارة
الكشاف ومن اداء التكاليف وعين الواجب بناء على ان الامر في الاية للوجوب
الا ان الظاهر بقرينة المقام ان الامر هنا للارشاد لا للتكليف كما في قوله تعالى
واستشهدوا فان الله تعالى ارشد العباد عند المداينة الى الاستشهاد رعاية لمصلحتهم
والفرق بين الندب والارشاد ان الندب لثواب الاخرة والارشاد لمنافع الدنيا اذ لا
ينتقص الثواب بترك الاستشهاد في المداينات ولا يزيد بفعله قال ونفع اليتيم اقول وفي
الكشاف الدلالة على بركة البر بالابوين وترك المعصية لانهم مما نفعله من قصد البنوة
وذكر بدله وبركة التوكل ويدل عليه ارسال العجلة الى الغيضة قائلة اللهم اني
استودعتكها وقوله لابنه دليل الشفقة قال لا اثر لها اقول لان تولد الحيوة من
مماسة الميت غير معقول قال لا شية بها اقول فيه تصريح بمجيء لا شية بمعنى لا علامة
فكان المناسب ان يفسر مسلمة بسلمة من العيوب ويفسر لا شية بمعنى لا علامة قبيحة
فيناسب السؤال بعد الجواب ببيان اللون قال وثم للاستبعاد اقول يعني ان ثم موضوعة
للتراخي في الزمان ولا تراخي هنا لان قسوة قلوبهم لم تتجدد بعد زمان فهي محمولة
على الاستبعاد مجازا اي يبعد من العاقل قسوة القلب بعد ظهور تلك الاية العظيمة
وهو نحو قولك لصاحبك وجدت مثل تلك الوصمة ثم لم تنتهزها كذا قال شراح

الكشاف حيث سوى بين عدم تجدد تلك الحالة لهم بل الظاهر انها للتراخي
في الزمان قال صاحب التيسير قال ابن عباس رضه وقتادة اي من بعد احياء القتيل
وهو حط لقاتليه فاخبر ان ابني عمه قتلاه وانكرا مع ظهور هذه الاية العظيمة
وقيل بل معناه ثم قست قلوبكم بعد احياء الميت من الانقياد للحق ولم تزالوا
بعد اهل جحود وعناد للانبياء ودم لا يقبلون وعظا وقيل بل معناه قست
قلوبكم بعد احياء هذا القتيل وغيره من الايات فلم تخلوا من عناد واعتراض على موسى
في التيه وغير ذلك قال عبارة عن الغلظ اقول بل هي عبارة عن الصلابة والشدة
واليبس صرح به القرطبي وقال الواحدي يقال قسى قلبه يقسو قسوة وقساوة
وهي الشدة والصلابة واليبس قال مثل في نبوه اقول يعني ان قست قلوبكم
استعارة تبعية واقعة على سبيل التمثيل شبهت حالة قلوبهم وهي نبوها عن
الاعتبار بحال قسوة الحجارة في انها لا تجدي فيها لطف العمل ولا اعتبار هذه الايات
حسن التوزيع والتعقيب بقوله فهي كالحجارة قال او اشد اقول قال ابو حيان فصل
ونوع قلوبهم الى شبه الحجارة في الصلابة والى اشد قسوة من الحجارة وانتصب
قسوة على التميز ويقتضيه اشد وكاف التشبيه وهذا التميز الذي بعد افعل التفضيل
منقول من المبتداء وهو نقل غريب واشد معطوف على قوله كالحجارة من عطف
المفرد على المفرد كما تقول زيد على سفر او مقيم ولا حاجة الى تقدير الزمخشري او
هي اشد فيكون من عطف الجمل ولا الى اضمار اي او مثل اشد او مثل شيء اشد
قسوة من الحجارة قال او زائد عليها اقول هذا على ما ذكره ابو حيان من قبيل
عطف المفرد على المفرد ولا حاجة الى تقدير او هي فيتضمن الرد على الزمخشري
قال او انها مثلها اقول فيه تنبيه على انها على تقدير العطف على الكاف لا بد ان يكون
الكاف اسما بمعنى المثل اذ لا يجوز عطف الاسم على الحرف قال او مثلها هو اقول جوز

اي في تفسير القرطبي عن ابن عباس رض المراد قلوب ورثة القتيل لانهم حين احيي واخبر بقاتله وعاد الى موته انكروا قتله وقالوا كذب بعدما راوا هذه الاية العظمى فلم يكونوا قط اعمى قلبا ولا اشد تكذيبا لنبيهم منهم

هذا التقدير لا للحاجة اليه بل لكونه موافقا لقراءة الجر على ما ذكره بعيد هذا قال كالحجارة
اقول زعم ان الحديد اشد قسوة من الحجارة ومنشاء هذا الزعم المنقول عن كون
اليبس والشدة معتبرا في القسوة والا فلا شبهة في ان الحجارة اقسى من الحديد
حتى قال الواحدي قال المفسرون انما شبه قلوبهم بالحجارة في الغلظ والشدة
ولم يشبه بالحديد وان كان الحديد اصلب من الحجارة لان الحديد يلين بالنار وقد
كان لداود عم باذن الله تعالى حتى صار كالعجين ولا تلين الحجارة بمعالجة ابدا قال
بالفتح اقول اصلح عبارة الكشاف وهو من نصب الدال وجه الخلل ان الكلم مجرور والمعنى
يفتحها الا انه يذكر النصب في موضع الفتح كما ذكره الزجاج ههنا حيث قال من
قرأ او اشد قسوة بالرفع فعلى او هي اشد قسوة ومن نصب وهو خفض فعلى الاكاف
يعني الكاف واشد افعل التفضيل لا ينصرف وهو نعت فيفتح ومعنى في موضع جر خصوصا
اذا ما اضيف اي حرف من الكلمة قال بعضهم في كل موضع يقال الرفع والنصب او
الجر او الجزم اي حرف من الكلمة يراد نفس الحركة او السكون واما الاعراب فانما يقال في
اي الكلمة قال وانما لم يقل اقسى اقول قال صاحب الكشاف وفعل القسوة مما يخرج منه
افعل التفضيل وفعل التعجب وقد جاء في شعر المتنبي حيث قال ٭ كل فصاحته ارق
من الخمر بقلب اقسى من الجلمود ٭ لكن في جواز بناء التعجب والتفضيل من فعل القسوة نظر
ظاهر من حيث انها من الامور الخلقية او من العيوب وكلاهما ممنوع بناء البابين
وجوابه نعم انها من العيوب لكن ليست من العيوب الظاهرة قال من المبالغة اقول
لدلالة عليها بجوهر اللفظ الموضوع لها مع هيئة موضوعة للشدة فيها وفي ذلك
من الايماء اي الاعتناء ببيان الزيادة ما لا يخفى قال واو اقول قيل هي بمعنى الواو
كما قال انما او كفورا عذرا او نذرا وقال الشاعر ٭ نال الخلافة او كانت له قدرا اي
وكانت وقيل هي بمعنى بل كقوله تعالى وارسلناه الى مائة الف او يزيدون المعنى بل

بل يزيدون وقال الشاعر ٭ بدت مثل قرن الشمس في رونق الضحى ٭ وصورتها او انت
في العين املح اي بل انت وقيل للابهام على المخاطب ومنه قول ابي الاسود الدؤلي
احب محمدا حبا شديدا ٭ وعباسا وحمزة او عليا ٭ فان يك حبهم رشدا اصبه ٭ و
لست بمخطئ ان كان غيا ٭ ولم يشكك ابو الاسود ان حبهم رشد ظاهر وانما
قصد الابهام وقد قيل لابي الاسود حين قال ذلك شككت قال لا ثم استشهد بقوله تعالى
وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وقال او كان شاكا من اخبر بهذا انتهى
التوطي ولم يلتفت المصنف الى واحد منها لانه يقول لا حاجة الى العدول عن الاصل و
اقول الحاجة للعدول عن الاصل قائمة ههنا فان كون او بمعنى بل احسن التياما مع قوله
وان من الحجارة الآية وقد قال بعضهم انه تعليل وتقرير لقوله واشد قسوة قال
للتخيير اقول اي ان شئتم فاجعلوها كالحجارة فهي مثلها وان شئتم فاجعلوها اشد منها
فانها كذلك كما يقال جالس الحسن او ابن سيرين انه للتخيير قال يعني انه من عرف اقول
هذا توجيه الزمخشري وانما اختاره لا بقاء او في معنى الشك وتصوير المعنى نظرا
الى السامع ولذلك قال عرف فانه لا يسند الى الله تعالى واتى بصورة الشرطية والمعنى
لم يقف على قصد فمشى على اسلوبه قال او بالخوض فيها اقول ولا يتجاوز عنها وقيل
فيها ما يخرج عن حدين فيكون الين من الحجارة وهذا كقولك ما اكل الا حلوا او حامضا
اي طعامي لا يخرج عن هذين بل يتردد عليهما قال لما يتفجر منه الانهار اقول هذا على
التتميم دون الترقي ليكون على وزان قوله تعالى الرحمن الرحيم اذ لو اريد الترقي لقيل وان
منها لما يشقق فيخرج منه الماء وان منها لما يتفجر منه الانهار وفائدة استعمال جمع
الانفعالات على فلاطيسة هذا الجوهر وهو ابلغ من الترقي وكان المص غافلا عن هذا
حيث جمع بينهما في البيان وقدم الثاني فقال فان منها ما يتشقق فينبع منه الماء و
يتفجر منه الانهار قال عن امر اقول مشى على اسلوب الكشاف ولم يتفطن على ان بناء

على اصل الاعتزال من عدم النوع او عدم الافتراق بين الامر والاراده وعلى اصل
اهل السنة القائلين بافتراق احدهما عن الاخر لا يخفى ما في هذا التحرير من اخراج
الكلام عن سنن الانتظام حيث اعتبر الاراده في الجو والامر في الذي سيح
الكلام في شانهم وكان مقتضى المقام ان يكون المعتبر في احدهما ما هو المعتبر في
الاخر ليظهر التفاوت المقصود ببيانه قال الخشية مجاز اي اقول اطلاقا لاسم
الملزوم على اللازم وح فالظاهر تعلق من خشية الله بالافعال السابقة
وانما لم يجعلها على الحقيقة باعتبار خلق الحيوة والعقل في الحجاره لان الهبوط
والخشية على ذلك التقدير لا يصلح بيانا لكون الحجاره في نفسها اقل قسوة
قال والتنفخ التفتح اقول والتشقق التصدع بطول او عرض فينبع منه الماء
بقلة وتشقق اصله تتشقق ادغمت التاء في الشين قال وقرئ ان اقول
قال ابو حيان قرئ ان مشدده في ثلثها فاسمها ان ودخلت اللام عليه وقرئ
مخففة في ثلثها فاحتمل ان يكون مخففة وما اسمها واحتمل ان يكون ملغاة نحو ان
في الدار لزيد فما ابتداء جزء الجو ر قبله واللام هي لام الابتداء لزمت
للفرق او لا غير لما اجتلبت للفرق قولان للنحاة وقول الكوفيين ان ان نافية
واللام بمعنى الا قال ويهبط اقول والهبوط التردي من علو الى سفل ولكنه
قساوة القلوب تنشا عنها الاعمال القبيحة قال وعلى سبيل التهديد وما الله
بغافل عما تعملون قال ونافع ويعقوب اقول فيه سهو فان الواو بالياء على
الغيبة لابن كثير وباقي السبعة قراوا بالتاء على المخاطبة صرح بذلك في التيسير
وتفسير القرطبي والترجماني الآن الطيبي من شراح الكشاف قال قراء ابن كثير و
نافع ويعقوب وابو بكر بالتاء الفوقانية والباقون بالياء فكان المخالفة
بينه وبين ما ذكره المص في خلف قال ضما اي ما بعده اقول يعني قوله ان يؤمنوا

و

١٦٦

وما بعده من الضماير العايدة لليهود وقراءة الباقون بالتاء ضما اي ما قبله لا الي
قوله افتطمعون لانه خطاب للمؤمنين وما يعملون اخبار عن اليهود قال
افتطمعون اقول اصل الطمع نزوع النفس الى الشيء شهوة وانتظامه بما قبله
ان النبي عم والصحابة رض لما سمعوا هذه الآيات وهي في مخاطبة اليهود طمعوا ان
يؤثر ذلك في قلوبهم فيؤمنوا فقال الله تع افتطمعون وهذا استفهام بمعنى
النفي اي لا تطمعوا فهذا اياس من ايمانهم وهم قوم باعيانهم كما في قوله تع
انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون قال والمؤمنين اقول وقيل خطاب
للنبي عم خاصة وكلمة الجمع للتعظيم كما في قوله تع ان قارون كان من قوم موسى
فبغى عليهم قيل اي عليه وانما جمع للتعظيم قال ان يصدقوكم اقول حملا اللام على
الصلة كما في وما انت بمؤمن لنا اي مصدق ولم يلتفت الزمخشري الى هذا لان
مثله يوجد في الفعل ولذا احتج فآمن له لوط على معنى احدث الايمان لاجل
دعوة ابرهيم عم واستجابته له قال دعوتكم اقول انما قدره في تصوير المعنى
لان الايمان ليس لهم بل لله تع قال يعني اليهود اقول قد عرفت ان المراد
قوم منهم باعيانهم لانه تأييس وذلك لم يحصل من كلهم فكان حقه ان يذكره
على وجه الخصوص لا على وجه العموم وثمن قال قوله يعني اليهود بيان لضمير يؤمنوا
وتنبيه على انه لجنس اليهود ليصح جعل الفريق فريقا منهم وان كان احداث
الايمان لا يتصور الا من المعاصرين فقد اخطأ حيث ظن انه على تقدير
بيان ضمير يؤمنوا بالقوم مخصوصا لا يصح جعل الفريق فريقا منهم وكانه لم ينظر
الى تفسير قوله منهم بطايفة من اسلافهم فافهم قال فريقا اقول الفريق اسم
جمع لا واحد له من لفظه كالحزب اي هؤلاء اخلاف قوم شانهم كذا وكذا والواو
للحال قال من اسلافهم اقول قال بعض شراح الكشاف اعلم ان المراد بقوله ان

ثم بين سر الطمع عن ذلك بما بعده وهو قوله تع
وقد كان فريق منهم الآية اي وهو لاء
قوم سمعوا كلام الله وهم السبعون الى
من التيسير

سعد الدين

واوصه

ان يؤمنوا لكم اليهود الذين كانوا في زمن محمد ع م لانهم الذين يصح منهم الطمع واما
فريق منهم فقد اختلفوا فيه فبعضهم قال المراد بالفريق من كان في ايام موسى
لانه تع وصفهم بانهم يسمعون كلام الله والذين يسمعون كلام الله تعالى منهم اهل
الميقات فعلى هذا كلام الله تع هو كلامه بالطور وقد حرفوا ما لا يتعلق بامر
محمد ع م كما نقل عن السبعين واخرون قالوا الفريق من كان في زمن محمد ع م
وكلام الله تع هو التورية كما يقال لاحد ما تسمع كلام الله تع اذا قرئ القران
وتحريفهم تحريف صفة رسول الله ع م او تحريف شريعتهم كاية الرجم هذا حاصل
ما قاله الامام في هذا المقام فليت شعري لم فسر المص كلام الله تعالى بالتورية وتحريفهم
بتحريفنا امر رسول الله ع م فلم ذهب الى ان الفريق من اسلافهم والظاهر ان الضمير في
منهم يرجع الى ما يرجع اليه الضمير في يؤمنوا فان قلت فعلى هذا المعاندون بعضهم
وعناد البعض لا ينافي اقرار الباقين فنقول لا نم ينافي لو لم يكن الباقون مقلدين
لهم اقول كانه ظن ان تحليل الفريق بمن سلف منهم لضرورة وقوع التحريف منهم وليس
كذلك فانه على ما اشرنا اليه ساق للتنبيه على ان ذلك يعني الاصرار على البطلان
ليس ببدع منهم فانهم خلف لسلف اعتادوا ذلك على ان قوله وقد كان ينافي
ذلك الحمل ثم ان قوله والظاهر البدان الضمير في منهم يرجع الى ما يرجع اليه
الضمير في يؤمنوا ابتناه على ظن انه على تقدير تفسير الفريق بمن سلف منهم لا يرجع الضمير في
منهم الى ما يرجع اليه الضمير في يؤمنوا وهذا كما ترى قال يسمعون كلام الله اقول
كانه كني بالسماع عن القبول والا فلا حاجة الى ذكره في هذا المقام بل يكفي
ان يقال يحرفون كلام الله فان التحريف لا يكون الا بعد السماع فلا فائدة فيه
اذا كان في معناه كما ظنه الشارح المذكور انفا واما اذا كان بمعنى القبول
فله مزيد دخل في تقبيح حالهم لان التحريف بعد القبول اشد قباحة قال ثم يحرفونه

اقول تحريف الشيء اماله عن حال الى حال يقال تحرف عن الشيء اذا مال وقلم محرف
اي احد شقيه مايل فينتظم التغيير والتبديل والتاويل وذهب ابن عباس رضي الله عنهما الى ان
تحريفهم انما هو بالتاويل ولفظ التورية باق وذهب جماعة من العلماء الى انهم بدلوا
الفاظا من تلقائهم وان ذلك ممكن في التورية لانهم استحفظوا بها وغير ممكن في
القران لان الله تعالى ضمن حفظه في قوله تع انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون قال
كنعت محمد ع م اقول قيل للقائل ان يقول على الوجه الاول المختار لا حاجة الى جعل
ضمير يؤمنوا لمطلق اليهود وجعل السامعين المحرفين من السالفين هذا ماخوذ
من كلام نقلناه انفا وقد عرفت حال الماخذ فهذه بالبيان والاذعان قال او تاويله
اقول عطف على المعي كانه قيل يغيرون كلام الله او تاويله يعني يحرفون نفس كلام
الله او تاويله قال صاحب التيسير فقد قال مجاهد والسدي اي يحرفون التورية وقال
محمد بن اسحق والربيع اي الوحي الذي يسمعونه من موسى ع م من بعد ما علموا تاويله
وقيل هو تحريفهم احكام الكتاب فانهم كانوا يفتون المستفتين من الغوغاء بحجج
الكتاب واذا استفتاهم الغني اخذوا الرشوة وغيروا احكام الكتاب على وفق هو
هم في النخ كي غيروا اية الرجم تخفيفا على الاغنياء باخذ الرشوة وغيروا احكام الكتاب
بتوكيد يؤمنوا لكم والحال انهم يتقلدون اولئك الاباء قال يسمعوا كلام الله
اقول وقد ذكر الكلبي انهم سالوا موسى ع م ان يسال الله تعالى ان يسمعهم كلامه
فقال لهم اغتسلوا والبسوا الثياب النظيفة ففعلوا فاسمعهم الله تع كلامه
فقال اني انا ربكم لا اله الا انا الحي القيوم وزاد الضحاك في هذا انه قال واوصيكم
ببر الوالدين وان لا تسرقوا وان لا يظلم بعضكم بعضا ولا تقطعوا السبل ولا
يشهد بعضكم على بعض زورا قال صاحب التيسير لكن الصحيح انهم لم يسمعوا كلام الله
بلا واسطة فان ذلك كان لموسى ع م على الخصوص لم يشاركه فيه غيره في الدنيا

ومعنى يسمعون كلام الله يتلونه التورية من موسى عم بتلاوته كما في قوله تعالى وان
احد من المشركين من المؤمنين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله قال حين كلم
موسى عم اقول الظاهر ان يكون سماعهم كلام الله تعالى في مخاطبته مع موسى عم
والمنقول على ما ذكرناه انما يجيز ذلك وما المعقوه من عند انفسهم يشهد لما ذكرناه
كما لا يخفى قال وان شيتم فلا تفعلوا اقول وفي الكشاف وتفسير الواحدي فلا باس
وفي الترجمة فلا بأس عليكم قيس ولا يخفى ان فيما افتروا اشد على فساد حيث
علقوا الامر بالاستطاعة والنهي بالمشية وهما لا يتقابلان وكانهم ارادوا بالامر
غير للوجوب على معنى افعلوا ان شيتم وان شيتم فلا تفعلوا ولا يذهب عليك ان
ما ذكره مناقشة في ترجمة كلامهم ومرادهم واضح فلا يجدي نفعا قال قبيل
متولاه اقول على الاول معنى التحريف التغيير والتبديل وعلى هذا اثبات ما ليس في
الكتاب وكتمان ما هو ثابت فيه كما قال في تفسير قوله تعالى ولا تلبسوا الحق بالباطل
وقيل المعنى على هذا افتطمعون ان يؤمن هؤلاء بالنظر والاستدلال وقد حرف
اسلافهم كلام الله بعد سماعه قال من السبعين اقول انما يحمل على التبعيض لان
كل المختارين لم يفعلوا ذلك قال الواحدي يعني الذين غيروا آية الرجم وصفة
محمد عم وهذا قول مجاهد وقتادة والسدي وقال ابن عباس ومقاتل
هم الذين انطلقوا مع موسى عم الى الجبل فسمعوا كلام الله تعالى ثم حرفوه
وزادوا فيه وذلك انهم لما رجعوا الى قومهم سألهم الذين لم يذهبوا معهم
فقالت طائفة منهم لم يرد الله ان يعلم قلوبهم سمعنا في آخر كلامه يقول ان
استطعتم ان تفعلوا هذه الاشياء فافعلوا وان شيتم فلا تفعلوا ولا باس
فغيروا ما سمعوا ولم يردوه على الوجه الذي سمعوه قال اي فهموه اقول الفهم
تصور الشيء من لفظ المخاطب صرح بذلك الامام في غير هذا المقام من تفسيره وبما

وما مصدرية قال ولم يبق لهم ريبة اقول كانه افاد المعنى من ايثار الفعل على الظن
ونحو ما البح استعماله في موضع الريبة فانهم قال معترفون اقول اي لم يفعلوا
ذلك عن خطاء ونسيان بل فعلوا عن قصد وتعمد قال الفعال ثم يحرفونه اي
يأولونه على غير تأويله ويعدلون به عن جهته من بعد ما عقلوا تأويله عن تتبع
وهم يعلمون انهم يحرفونه باطلا وتعمدونه حسدا وبغيا ويعلمون انه
يورث الوزر والعقوبة وليس قوله عقلوه وهم يعلمون شيئا واحدا وقال
التفسيري ايسهم عن ايمانهم وذكر انهم بعد سماع الكلام منه تعالى حرفوه وقد
عقلوه وحرفوه فكيف يؤمنوا لكم وانما يسمعون بواسطة الرسالة ومن لم
يبق على الايمان بعد العيان فكيف يؤمن بالبرهان والذي لم يصلح للحق
لا يصلح لكم ومن لم يحتشم من الله تعالى فكيف يحتشم منكم قال ومعتقديهم اقول اشار بذلك
الى ان المراد من السلف في قوله طائفة من اسلافهم المقدم لا بالزمان بل بالشرف
ولذلك قابله بالسفلة والجهال فمعنى هذا الا تجاه لما ورد في شرح الكشاف ما
نقلناه فيما سبق قال فلا سابقة في ذلك اقول من هنا ظهر ان حمله النوع
على غير المايوسين عن ايمانهم لنكتة تناسب المقام لا الضرورة تصحيح الكلام كما سبق
الى بعض الافهام على ما ذكرناه قبل هذا فتذكر قال واذا لقوا اقول اذا لقي
المنافقون وهم الذين كانوا من اهل الكتاب وامنوا ابطانهم خوفا من القتل
والسبي وهم يعرفون الكفر المؤمنين المخلصين من اصحاب رسول الله صلعم فكان حق
المنص ان يذكر قوله يعني منافقيهم قبل قوله الذين امنوا لئلا يتوهم انه تفسير
للذين على ان يكون المراد من الايمان مجرد الاقرار باللسان فانه محتمل كما سبق
وفي الكشاف واذا لقوا يعني اليهود وقالوا امنا منافقوهم ولا يخفى ما فيه من الصرف
عن الظاهر وانما التزمه رعاية لمقتضى قوله تعالى واذا خلا بعضهم فانه صريح في الاول

بعض الملاقين وموجب ذلك ان لا يكون كل الملاقين منافقين قال بعض
شراح الكشاف يعني اليهود منافقوهم وغير منافقيهم ثم خص بقوله قالوا
امنا المنافقين وعلم بالمفهوم ان غير المنافقين كانوا ساكتين ح واذا
خلا المنافقين وغير المنافقين قالوا اي قال غير المنافقين عاتبين عليهم اي
على المنافقين اتحدثونهم انتهى وكان المص لم يرض بذلك الصرف فان قلت لم
احترز عما ذكر الآن لم يصب لان ما يلزمه من ارجاع الضمير في بعضهم الى غير
الملاقين مع ان سلاسة النظم وجزالة المعنى فيه اشد محذورا من المذكور كما
لا يخفى قلت لا يلزم رجوع الضمير المذكور الى غير الملاقين على تفسيره لان مبنيه
على ان الملاقين كلهم منافقون الا ان بعضهم متكلمون بالنفاق وبعضهم
ساكتون فمعنى قوله لم ينافقوا منهم في ذلك الوقت وهم من المنافقين فنظره
ادق وبالقبول احق لرعايته مقتضى المقامين معا نعم ان ح منشاه
ان الملاقين كلهم منافقون فانه لا دلالة في سياق الكلام وسياقه على ذلك
ولم يرو فيه خبر فتدبر قال بانكم على الحق اقول لم ينطقوا بذلك المتعلق لعدم
المساعدة من باطنهم وهذا آية غاية خبثهم فاحفظ النكتة ومن قال في تفسير
آمنا اي لكن مؤمنون مثلكم مخلصون فقد نبههما قال واذا خلا اقول
اي صاروا الى الخلوة مع رؤسائهم كعب بن الاشرف وكعب بن اسد ووهب
بن يهودا قالوا اي قال هؤلاء الرؤساء من اليهود لهؤلاء المنافقين ا
اتحدثونهم هو استفهام بمعنى النهي اي لا تحدثوا العرب بالذي فتح الله عليكم كذا
في التيسير وهذا على وفق ما في الكشاف من ان في المنافقين جماعة ليست من
المنافقين وهم العاتبون وفي الكشاف واذا خلا بعضهم الذين لم ينافقوا
الى بعض الذين نافقوا وهم رؤساء اليهود لاموهم ثم قالوا منكرين عليهم

لم ينافقوا

عليهم وعاتبين اتحدثونهم وهذا اعلى وفق ما ذكره المص قال اتحدثونهم اقول
حذف تقدت هنا ابا واحد بنفسها والى الاخر بحرف الجر واللام في ليحاجوكم
يتعلق باتحدثونهم وهي لام كي على يجوز لان الناشئ عن شيء وان لم يقصد
كالعلة وكونها للصيرورة قول المشهور قال بما فتح الله عليكم اقول قال صاحب التيسير
اي انزل الله عليكم وهو ما في التورية من نعت محمد عم وحقية رسالته ودينه
وكتابه وهذا الكاف في قوله ولو ان اهل القرى امنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات
من السماء والارض وقال ابن عباس رض وابو العالية والحسن وقتادة رح
بما فتح الله عليكم باب العلم لبعثة النبي عم المبشر به وقيل اي بما علمكم الله تعالى من ذلك
وهو من قولك استفتحته ففتح علي اي سألته فعلمني وتقال افتح علي في امري اي
عرفني وجهه وطريقه واختار المص هذا الاخير الآن الاصح بالاختيار ما قاله
ابن عباس رض قال والذي نافقوا اقول عطف على الذين لم ينافقوا يعني
يجوز ان يكون المراد من البعض القائلين ذلك القول الذين نافقوا المؤمنين
من جملة المنافقين الملاقين لهم وقوله لاعتابهم متعلق لقالوا الا انه نافقوا
لانه متعلق بنفسه يعني ان المراد من البعض الاخر اعتابهم للساكتين منهم عند الملاقات
قال على الاول اقول وفي الوجه الاول اتحدثونهم للحال وفي الوجه الثاني للاستقبال
قال ليحاجوكم اقول من الحجة واصله من حج اذا قصد مغالبة خصمه لان
المتحاجين كل واحد منهما يقصد مغالبة الاخر قال ليحتجوا اقول تفسير لقوله
ليحاجوكم تنبيها على انه ليس للقصد المشاركة وقوله بما انزل ربكم تفسير للضمير
في به وفيه اعتراف بر جحان تفسير الفتح بالانزال ان لم يكن منه وما المنقول عما
وقع في تفسيرها من الاختلافات قال في كتابه اقول تفسير لقوله عند الله وقد اوضحه
بان حاصل قولنا في كتاب الله كذا او عند الله كذا واحد لان معناه في حكم الله

روي عن ابن الانباري انه قال عند ربكم معناه في حكم ربكم كما تقول هذا
حلال عند ابي حنيفة رح اي في حكمه ويتوجه على هذا التوجيه انه لا وجه للجمع
بين قوله تعالى بما اي بما فتح الله عليكم وقوله عند الله الا ان يجعل الكتاب بدلا عن
الاول او ظرفا مستقرا بمعنى ليحاجوكم بما قلتم حال كونه في كتابكم فلا بد للمحقق
من التعرض لهذا ومن قال في تفسير قوله تعالى عند ربكم اي في يوم القيمة انما قاله
حذرا عن هذا التكلف قال وفيه نظر اقول قال الفاضل شارح الكشاف مبنى الكلام
على ان المقصود التحذير عن الاحتجاج عليهم في الدنيا لا في الاخرة ويوم القيمة
وحال مرافعة القضية الى الله تعالى على ما وقع في بعض التفاسير لان اليهود يعلمون
انهم يوم القيمة محجوجون حدثوا او لم يحدثوا اقول فيه بحث من وجهين اما اولا
فلان ذلك العلم لعلمائهم لا لكلهم فلا ينافي تحذيرهم الجهال منهم بل ذلك القول
ابقاء لهم على اليهودية واما ثانيا فلان معلومهم انهم محجوجون يوم القيمة من جانب
الحق وذلك لا ينافي احترازهم عن كونهم محجوجين من جهة الخصم فان ذلك لازم
ان حدثوا ومندفع ان لم يحدثوا في زعمهم فاعرفه قال افلا تعقلون اقول
قال الواحدي افليس لكم ذهن الانسانية وهذا من كلام رؤسائهم لهم في
لومهم اياهم ولا يذهب عليك انه ابلغ من اللوم وانسب للمقام من تقدير المفعول
على ما ذكره المصنف قال ابو حيان ذهب الزمخشري الى ان بين الهمزة والفاء في نحو
افلا وبين الهمزة والواو في نحو اولا وكذا افلم يسيروا او لم يسيروا فعلا
محذوفا عطف ما بعدها عليه كانه يقدر اجهلتم افلا تعقلون امكثوا افلم
يسيروا ومذهب النحاة ان الفاء والواو وثم لعطف ما بعدها على الجملة التي قبل
الهمزة والهمزة متاخرة في التقدير وقدمت لان الاستفهام له صدر الكلام
وقد رجع الزمخشري عن قول النحاة في ذلك اذ لم يطرد له الحذف في مواضع انتهى و

١٢٠

وكان في عبارة المتن وتقديره افلا تعقلون بدون اعتبار المعطوف عليه
المحذوف اشارة الى اجراء الكلام على مذهب جمهور النحاة قال او خطاب
اقول هذا قول الحسن على ما ذكر في التيسير اقول يأبى اتصاله بقوله افتطمعون
ما في جعل الشرطية عطفا على يسمعون من ان الملاقاة والمعادلة والتوبيخ الى المنافقين
وغير المنافق لم يكن بحضرة النبي المراد من ضمير ان يؤمنوا وللاسلاف انهم الساميين المحرفين
بل يقول فسر ضمير ان يؤمنوا بجنس اليهود وفسر ضمير لقوا بالمنافقين منهم وهذا
صريح منه بان الكل مخصوص ببعض المذكورين اولا فلا يتم التعليل على عدم الاتصال كما لا يخفى
قال اولا يعلمون اقول قرا الجمهور بالياء الى هنا وقرا ابن محيصن بالتاء خطابا
للمؤمنين تنبيها لهم على جهل الكفار بعالم السر والعلانية او خطابا للكفار على سبيل
الالتفات ثم اعرض عن خطابهم واعاد الضمير الى الغيبة اهمالا لهم قال ومن جملتها اقول
يعني انهما يتعلقان بجميع ما يسرون ويعلنون من القول والعمل والاعتقاد ولا وجه لتخصيصها
كما ذهب اليه اقوام على ما في التيسير قال ابو حيان وسدت
ان مسد المفعول ان قدرت ان يعلمون متعديا الى واحد ومسد مفعولين ان قدرت
متعدية الى مفعولين وتقديم ما يسرون على ما يعلنون وقياسها التي في ترتيبه كما ترتيبه كما هو مقتضى
واتماما قال اميون اقول اي قوم لا يكتبون ولا يقرؤون من كتاب سمي
الامي به لانه على الخلقة التي ولدته الام عليها من عدم الكتابة والقراءة وقيل
هو منسوب الى الام الذي هو الاصل والاصل هذا فان الكتابة تكون بالتعلم لا بالخلقة
وقيل منسوب الى الامة وهي جمهور العامة والاسلاف فيهم هذا ايضا فانما سميت
العرب اميين فلان الاصل فيهم عدم الكتابة وهي في بعضهم نادرة ولانهم من ام
القرى وهي مكة والنبي عم سمي اميا لانه من العرب ولانه من ام القرى ولانه
كان لا يكتب ولا يقرأ من كتاب وعين هذه الصفة ليست بمدح ولا ذم وهي

نص على ذلك
في الشرح جانب
... المتن وصنعه
... ...
... انتهى

قال الزجاج معنى الامي في اللغة المنسوب الى ما عليه جبلته امه اي
لا يكتب فهو في انه لا يكتب على ما ولد عليه وقال غيره قيل للذي
لا يكتب امي لان الكتابة مكتسبة فكأنه نسب الى ما يولد عليه اي على
ما ولدت امه عليه لم يتعلم الكتابة مكسب
الواحدي

في حقه وهم كتابة التي على صحة دعويه كما قال الكلبي في هذه الاية اذا لارتاب المبطلون
اي ظنوا انه يأخذ مما من كتابا يكتب وفي قوله تع ومنهم اميون ذم لهم بعدم العلم و
تقليدهم رؤسائهم في الباطل اي هذا اشارة الى تفسيح بالجهالة فيهم **قال** الكتاب
اقول لا شبهة في ان قوله تع لا يعلمون الكتاب بيان وتوبيخ لكونهم اميين وحمل الكتاب
لما يحمل الامي على معناه الحقيقي اضطر في تفسير لا يعلمون الكتاب بلا يحسنون الكتب فيتوجه
السوال بعدم صحة تفريع قوله فيطالعون والمصنف فسر الاميين بالجهلة بمعونة المقام فان
مقتضاه الذم والمعنى الحقيقي للامي ليس بعلم في الذم فصح لا يعرفون جنس الكتاب بيانا للمعنى
المذكور للاميين فصح التفريع ولم يلتفت الى تفسيح بالتورية وهو قول ابي العالية
ومجاهد على ما ذكر في الزجاج وبعضه اصالة العهد في التعريف وقلة استعمال الكتاب
في الكتابة **قال** فيطالعون **اقول** في التفريع نظر فان مبنى المطالعة على معرفة القراءة
لا على معرفة الكتابة وهذا النظر اظهر ورودا على عبارة الكشاف ومن لا يحسنون
الكتب فيطالعوا التورية قال الراغب الكتب ضم اديم الى اديم بالخياطة وفي المتعارف
ضم الحروف بعضها الى بعض في الخط وقد يقال ذلك للمضموم بعضها الى بعض في اللفظ
ولهذا يسمى كتاب الله تع وان لم يكتب كتابا كقوله تع الم ذلك الكتاب اقول فعلى
هذا لا بد ان يحمل الكتب والكتابة في هذا المقام على الجمع في اللفظ فيرجع الى معنى
القراءة فيصح التفريع ويندفع النظر ثم ان مبنى ذلك التفريع على ان التورية عارية
عن الفصاحة والبلاغة كما هو المشهور حتى يستخرج منها المراد كل من يقراها
من اهل اللسان **قال** استثناء منقطع **اقول** قال الاخفش الا اماني استثناء
منقطع لانه ليس من جنس المستثنى منه وكل موضع يحسن فيه مكان الا لكن فهو
استثناء منقطع ومن غير الجنس وتقديره لا يعلمون الكتاب لكن يتبعون الاماني
وهو كقوله تع ما لهم به من علم الا اتباع الظن **قال** ومن في الاصل **اقول** المنى القدر يقال

يقال مناك الماني اي قدر لك المقدر وفي المثل متى الماني فلا تقول على الاماني
والتمني تقدير الشيء في النفس وتصويره فيها وذلك قد يكون عن تخمين وقد يكون عن
روية وبناء على اصل ولما كان اكثره عن تخمين صار الكذب له املك فاكثر التمني
تصور ما لا حقيقة له قال الله تع ام للانسان ما تمنى والامنية الصورة الحاصلة في
النفس من تمني الشيء ولما كان الكذب تصور ما لا حقيقة له وايراده باللفظ
صار التمني كالمبدأ للكذب فصح ان يعبر بالكذب عن التمني ومنه قول عثمان رض
ما تغنيت ولا تمنيت اي ما كذبت وفي الخبر ان الانسان اذا ركب دابة ولم يذكر
اسم الله تع ضحك الشيطان في قفاه ويقول له تغن فان لم يحسن الغناء يقول له تمن
اي تكلم بالباطل **قال** ولذلك يطلق **اقول** فيه قصور فان ما ذكر لا يصلح وجها
لاطلاقه على الكذب بخصوصه بل الوجه ما ذكرناه انفا **قال** والمعنى **اقول** للاماني ثلث
تفاسير احدها انها الاكاذيب وبه قال ابن عباس رض ومجاهد قال الا انها الاحاديث
المختلقة اخذوها من علمائهم تقليدا وهو كقوله تع وان منهم لفريقا يلوون السنتهم
بالكتاب لتحسبوه من الكتاب الاية والثاني انها التلاوة قال تع الا اذا تمنى القى الشيطان
في امنيته وقال حسان بن ثابت في عثمان رض تمنى كتاب الله اول ليله واخرها لاقى حمام
المقادر وقال صاحب التيسير وعلى هذا الوجه لا ينفي اسم الاميين عنهم لان الامي من
لا يكتب ولا يقرأ من كتاب لا من لا يقرأ اصلا والثالث انها الشهوات قال تع
يعدهم ويمنيهم وقال تع ام للانسان ما تمنى فعلى هذا اي لا يعلمون من الكتاب شيئا
الا اماني تمنيهم كبراؤهم وعلماؤهم من دخولهم الجنة باقامتهم على دينهم **قال** الا ما يقرؤون
اقول مذهب الى ان قوله تع الا اماني من تمنى بمعنى تلا يقول معنى الاية انهم
لا يعلمون الكتاب الا سماع شيء يتلى لانه لا علم لهم بصحته كذا في الزجاج قال لا يقال
فتوهم عدم المناسبة لوصفهم بانهم اميون مدفوع لانا نقول بل باق بعد لان

لان الوصف منه الذم فالمناسب حمله على الكمال قال ليله اقول المذكور في النسخ
بتاء الوصل قيل ينبغي ان يكون بالاضافة وبتاء التغير يوقف ذلك بالتامل ويؤيد
ان ابن الانباري انشد تمامه واخر. لاقي حمام المقادر ولم يرو اخرها بتاء
التغير اقول روي صاحب التيسير اخرها بتاء التغير قال وهو لايناسب اقول
قيل يبنى ذلك على ان الامي لايكتب ولايقرأ اصلا وفيه نظر فان الامي
ربما يقدر على قراءة ما كما انه يقدر على كتابة تما روينا البخاري ومسلم ان رسول الله عم
يوم الصلح اخذ الكتاب وليس يحسن الكتب فكتب هذا ما قضى محمد بن عبد الله وهذا القدر
لايغير في التسمية بالامي ولذلك قال الزمخشري في تفسير اميون لايحسنون الكتب
فانهم قال على كل رأي واعتقاد اقول لكنه لايوافق فيما قد خرج الى الحس
لايقول العرب في رجل مرئي حاضر اظن هذا انسان وانما نجد الاستعمال فيما لم
يخرج الى الحس بعد من تفسير الامام القرطبي في غير هذا الموضع من سورة البقرة
قال والزايغ عن الحق اقول كانه يجوز ان يجعل الضمير في يظنون للفريقين فنفي
عن العلماء العلم في قوله او لايعلمون على سبيل الانكار حيث لم يعملوا بالموجبه
وعن المقلدين بقوله لايعلمون الكتاب ثم حكم انهم في الظن المؤدي الى الضلال
سواء فعلى هذا يكون في الاية جمع وتقسيم جمع الفريقين في قوله افتطمعون ان
يؤمنوا لكم ثم قسمهم فريقين علماء معاندين وجهلاء مقلدين ثم جمعهم في
يظنون قال فويل اقول قال ابن عباس في الويل العذاب وقال الكلبي هو
الشديد من العذاب وقال الاصمعي هو تقبيح من الله تعالى فعلهم قال تعالى ولكم الويل مما
تصفون وقيل هي كلمة تحسر وتفجع قال تعالى يا ويلنا وقيل هو في اللغة الهلاك
وقيل الفضيحة وقيل حلول الشر من التيسير قال ومن قال انه اقول كانه غافل عن
ان قائله النبي عم قال صاحب التيسير روى عثمان رضه عن النبي عم الويل جبل في

النار وروي ابو سعيد عن النبي عم الويل واد في جهنم يهوي فيها الكافر
اربعين خريفا قبل ان يبلغ قعره وقال ابو عياض هو واد من صديد في جهنم
قال لافعل له اقول لان تاءه وعينه معتلتان قال وانما ساغ الى اقول اعلم
ان جمهور النحاة على انه يجب ان يكون المبتدأ معرفة او نكرة فيها تخصيص ما وقال
ابن الدهان وما احسن ما قال اذا حصلت الفائدة فاخبر عن اي نكرة شئت وذلك
لان الغرض من الكلام افادة المخاطب فاذا حصلت جاز الحكم سواء تخصص المحكوم عليه
بشيء او لا فضابط تجويز الاخبار عن المبتدأ سواء كان معرفة او نكرة مختصة
بوجه او نكرة غير مختصة بشيء واحد وهو عدم علم المخاطب بحصول ذلك الحكم للمحكوم عليه
فلو علم في المعرفة ذلك كما لو علم قيام زيد مثلا فقلت زيد قائم عد لغوا ولو علم
كون رجل ما من الرجال قائما في الدار جاز لك ان تقول رجل قائم وان لم يتخصص النكرة
بوجه وكذا ان تقول كوكب انقض الساعة قال الله تعالى وجوه يومئذ ناضرة من شرح
الرضي قال لانه دعاء اقول ما قيل في بيان ان النكرة اذا كانت دعاء يقع مبتدأ
وان لم يتخصص لايجري في ويل صرح بذلك الرضي حيث قال قوله سلام عليك
انه مختص بنسبته الى المسلم لان اصله سلمت سلاما فسلاما المنصوب منسوب الى
المتكلم فاذا رفعته فهو باق على ما كان عليه في حال النصب غير مطرد في جميع الدعاء
اذ ليس معنى ويلك وبلك لان معنى الويل الهلاك ولو قدرت ايضا ويلك
لكان خلفا من القول بل المراد مطلق الهلاك لك فالاولى ان يقال تنكيره لرعاية
اصله حين كان مصدرا منصوبا ولاتخصيص فيه اذ تخصيصه بالنظر الى المعنى انما كان
بذكر الفعل الناصب والمسند اليه قال ولعله اراد اقول ولذلك قالوا هذا من
عند الله فان المراد لو كان الكتاب المحرف لما احتاجوا في ترويجه الى ذلك القول
لان كون التورية عند الله مسلم والتحريف الذي احدثوه غير معلوم لهم قال تاكيد اقول

للفعل لحصوله بما هو مختص به وهو كقوله تعالى يقولون بافواههم وقوله تعالى طائر
يطير بجناحيه وقيل هو مختص ونفي للمجاز اي يقولونه بانفسهم فقد يقول
الانسان كتبت الى فلان اذا امر غيره بان يكتب عنه اليه واذا قال كتبت بيمني
او بيدي فقد اخبر بانه باشره بنفسه ولعله ناظر الى ما في قولهم هذا من عند الله
من ايهام النزول هكذا مكتوبا بالسماء كما هو الشان في التورية فافهم الدقيقة
الانيقة واحسن النظر في حسن تلك النظم **قال** ليشتروا **اقول** متعلق بيقولون
وقد مر بيان استعارة الاشتراء للاستبدال ونكتة التعبير عن المبيع بالثمن فتذكر
قال بالنسبة الى ما **اقول** كان الظاهر اعتبار قلته بالنسبة الى ما فات عنهم من
حظوظ الاخرة كما ذكر فيما سبق **قال** مما كتبت **اقول** جعل ما ههنا وفي قوله
مما يكسبون مصدرية ارجح من جعلها موصولة لفظا ومعنى اما الاول فلعدم
الحذف واما الثاني فلان كون الويل على الفعل اولى وانسب من كونه على المفعول
واصل الكسب الفعل لجر نفع او دفع ضر ولهذا لا يوصف به تعالى وقيل هو اجتلاب
الحظ بما جنى له من الاسباب وكرر الويل حتى يتحقق ان الخسار والهلاك يترتب
على كل واحد من المكتوب والمكسوب **قال** بحيث يتاثر **اقول** فعلى هذا يكون المس
ابلغ من الاصابة وقد مر قوا بانه ادنى درجات الاصابة حتى قالوا في تفسير قوله تعالى
ان تمسسكم حسنة تسؤهم وان تصبهم سيئة يفرحوا بها ان المس ينبئ عن ادنى
مراتب الاصابة ويدل على ان ادنى اصابة خير تسوءهم واما الشرور
السيئة فانما يسرهم الاصابة منه والوصول التام بحيث يعتد به لا يقال
لو دل المس على ما ذكر لما جمع بينه وبين وصف العذاب بالعظيم في قوله تعالى لمسكم
فيما اخذتم عذاب عظيم لانا نقول لا منع في تلك الدلالة عن ذلك الجمع بل
هو معقول لما قصد من المبالغة في تعظيم العذاب وتفظيع شانه كانه يقول ان فظاعة

ان فظاعة شانه يبلغ درجة لم يبق فرق بين مسه واصابته فكان ينبغي
ادنى درجة اصابته ما يفعل على ما فافهم ثم في قوله تعالى رب اني مسني
الضر وانت ارحم الراحمين دلالة على ان في المس ضرب تاثير وانه ابلغ من الاصابة
قال كالطلب له **اقول** بل المس المس باليد نص عليه الجوهري وما يقال اللمس فلا
ابعد من قبيل المجاز على معنى استعماله اللمس كما يقال علمته فلم يتعلم فلا دلالة فيه على
ما ذكر **قال** قليلة **اقول** بين ان هذا للتقليل لان ما دخل في العدد صريح يقال
قال تعالى وشروه بثمن بخس دراهم معدودة وقال الواحدي والمعدودة اذا
اطلقت كان معناه القليلة كقوله دراهم معدودة ذكر ههنا معدودة وفي
آل عمران معدودات قال الامام ان المذكر يجمع بالتاء كوكيزان مكسورة وثياب
مقطوعة والمؤنث يجمع بالالف والتاء نحو جرات وجواب مكسورات وقد يجمع المذكر
بالالف والتاء نحو حمام وحمامات وسطر وسطرات **قال** روي ان بعضهم **اقول** يعني منهم
ليكون الاختلاف في المروي عنهم وليس كذلك فان الاختلاف في الرواية عنهم
روي ابن عباس رض والضحاك وعكرمة وقتادة والسدي ره انهم ارادوا
انا لا نعذب الا اياما بعدد ايام عبادة العجل وروي مجاهد والحسن عنهم
انهم ارادوا بها سبعة ايام حتى قال ابو منصور على ما نقل في التيسير لا معنى
لصرف هذه الايام الى ايام عبادة العجل لان هؤلاء لم يعبدوا العجل وانما
عبدوا اباؤهم الذين عبدوا العجل لم يجز الضلال لانهم قد تابوا عن ذلك
قال الله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ولم يعرفوا الايام
المعدودة الى العمر الذي عصوا فيه ولم يروا التعذيب الا على قدر وقت
العصيان او كانوا لا يرون التخليد في النار **قال** قالوا **اقول** وفي التيسير قال
مجاهد والحسن هي سبعة ايام ومن في قصة نزول الاية فان النبي صلعم دخل

المدينة فوجد اليهود يقولون ان ايام الدنيا سبعة الاف سنة فنعذب مكان
كل الف سنة يوما فنزلت الاية ردا عليهم **قال** اتخذتم **اقول** هذا الف الاستفهام
بمعنى التوبيخ والالف المجتلبة ذهبت بالادراج وهذه الالف المقطوع الف الاستفهام
وهو كقوله اصطفى البنات على البنين **قال** عهدا **اقول** هذا ما ذكره الامام ابو منصور
فانه قال في تفسيره هل عندكم خبر عن الله تعالى انكم لا تعذبون ابدا الكن اياما معدودة
فان كان لكم هذا فهو لا يخلف وعده **قال** وعدا **اقول** فسر قتادة العهد بالوعد
مستشهدا بقوله تعالى ومنهم من عاهد الله الى قوله بما اخلفوا الله ما وعدوه والمص
جمع بينهما حتى انه فسره بالخبر يريد به الخبر الموعود على ما صرح به في اخر كلامه كما
نقلناه **قال** وحفص **اقول** هو من رواة عاصم لا من القراء السبعة فكان حقه ان
يقول وعاصم من رواية حفص فافهم **قال** باظهار الذال **اقول** عند التاء سواء
اتصل به ضمير الجمع او الافراد **قال** جواب شرط **اقول** الفاء فصيحة والجملة معترضة **قال**
اي ان اتخذتم **اقول** فبدل اي ان كنتم اتخذتم ادخل المضي على الاستقبال فان قلت ان للاستقبال
كان حقه قالوا ان قوله ان كان قميصه قد ما اول قال صاحب الكشف فان قلت كيف جاز
الجمع بين ان الذي هو للاستقبال وبين كان قلت لان المعنى ان يعلم انه كان قميصه قد
ونحو قولك ان احسنت الي فقد احسنت اليك من قبل لمن يمتن عليك باحسانه
تريد ان تمتن علي امتن عليك انتهى وبهذا ظهر ان التقدير كان لقوله انه يحتاج
الى تقدير يعلم فيعود على ما كان الان فالابقاء على حاله اولى قلت بل له فائدة وهي
الدلالة على وقوع العلم في الزمان الماضي وهو مهم ههنا وتقدير يعلمون رعاية شرط
لا يضر فافهم **قال** فلن يخلف الله وعده **اقول** فان قلت هذا لا يصح جزاء لامتناع
السببية والترتب لكن لن لمحض الاستقبال قلت ذلك ليس بلازم في الفاء الفصيحة
فقد جئنا خراسانا ولو سلم فقد ترتب على اتخاذ العهد الحكم بانه لا يخلف العهد فيما يستقبل

يستقبل من الزمان قط كما في قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله كذا قيل ولا ادري
ما وجه التعليل بكون لن لمحض الاستقبال فان السببية بين الشرط والجزاء يجب ان تكون
منعقدة سواء كان عدم الخلف في المستقبل او في الماضي بل اذا كان ذلك يجب
يكون الجزاء ابعد ارتباطا على الشرط كما لا يخفى ثم ان ذلك القائل قد فرع ايراد
السوال على تقدير كان ولا دخل له ايضا فيه ثم ان المعتبر بين الشرط والجزاء اللزوم
لا السببية والترتب فكان حقه ان يورد السوال هكذا هذا لا يصلح جزاء لعدم شرط
صحته وهو ان يكون مرتبا على الشرط او لازما له ثم ان استغناء الجزاء المصدر بالفاء
الفصيحة من القاعدة المذكورة مما لم يجد في كتب القوم كانه استنبط من بعض مواضع
الاستعمال كما يفهم من قوله فقد جئنا خراسانا وقد ذكر ذلك في تفسير قوله تعالى فانفجرت
منه اثنتا عشرة ان كونه جزاء الشرط غير منتف حيث قال العلم في الفاء قول الشاعر
قالوا خراسان اقصى ما يراد بنا ثم القفول فقد جئنا خراسانا فهي على التقدير
الثاني وفي المفتاح على التقدير الاول والاكثرون على التقديرين **قال** وفيه دليل **اقول**
فيه نظر لان هذا من جملة المواعيد فالاستدلال به على عدم الخلف في المواعيد
مصادرة لان تمام الاستدلال به موقوف على صدق ما في هذا الكلام من الوعد
وهو موقوف على انه تعالى لا يخلف الميعاد فلا يصح الاستدلال به عليه **قال** محال
اقول كان حقه ان يقول غير واقع لان الاستدلال المذكور على تقدير تماميته انما
يفيد هذا دون ذاك وذلك ظاهر **قال** ام معادلة **اقول** وهي ام المتصلة
ومعنى الاتصال ان يكون معادلة للهمزة وقرينة لها وبجريا مجرى اي فقولك
ازيد عندك ام عمرو بمنزلة ايهما عندك والمنقطعة يكون بمعنى الهمزة وبل كقولك
انها لابل ام شاء فكانه حين اخبر انها لابل اعتراه شك فاخذ بالاستفهام اضرب
عن الاخبار الاول فقال بل امي شاء فكانه تعالى اضرب عن الانكار السابق واستانف

انكارا اخر ابلغ قال على سبيل التوبيخ اقول اي الحمل على الاقرار لانتفاء حقيقة
الاستفهام اعني استواء الامرين في علم المستفهم وكون السؤال عن التعيين وذلك
لان علم المستفهم والموبخ ام حاصل بان احدهما واقع على التعيين قال منقطعة
اقول فالاستفهام فيها قدمتم للانكار وفي ام تقولون للتقرير بمعنى التحقيق والتثبيت
والتوبيخ قال اثبات اقول قال الفراء اصل بلى بل وهو رد لما قبله والياء للابتداء ويذكر
على وجه العطف يقال ما قام زيد بل عمرو فاذا ذكرت في الجواب على وجه الافراد زادوا
عليه الياء ليصح الوقف عليها وقال سيبويه هي حرف مثل بل وغيره قال لجواب النفي
اقول قال الفراء بلى يكون جوابا للكلام الذي فيه الجحد فاذا قال الرجل الست
تقوم فتقول بلى ونعم جواب الكلام الذي لا جحد فيه فاذا قال هل تقوم قلت
نعم قال الله تعالى الم يأتكم نذير قالوا بلى وقال الست بربكم قالوا بلى وقال هل
وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم قال سيئة اقول السيئة تأنيث السيئ وهو
فيعل من السوء واصله سيوئ وجعلت الواو ياء للياء التي قبلها كما في السيد
والجيد وهو العمل الفاسد ولذلك ذكر في مقابلة العمل الصالح في الاية التي تليها
قال انما قد يقال اقول لم يصب في تحرير الموقع كيف فان معنى قد يقال انها
تستعمل قليلا فيما يقصد بالذات وهذا يبينه معنى قوله تغلب فيما يقصد بالغرض
اللهم الا ان يكون قد ههنا للتحقيق قال استجلابا اقول نعم انه استجلاب
النفع لكن في زعم الكاسب فقط ولا يلزم ان يكون نافعا في نفس الامر فلا موجب لحمل
تعليقه بالسيئة على طريقة التهكم ثم ان مقتضى سياق كلامه على تقدير تمامه ان
يقول فتعليقه نوعا على سبيل المذكور قال استولت عليه اقول وغلبته فلم يبق لغيرها
عليه حكم قال واقراره اقول لا حاجة الى هذه الضميمة في توزيع قوله فلم يحط الخطيئة
وانما ذكرها رعاية للمذهب المختار في الايمان المجمع قال ولذلك فسرها السلف اقول

اقول قال الواحدي واجمع اهل التفسير ان السيئة ههنا الشرك قال مستحسنا
اقول من ههنا ظهر حسن موقع كسب في قوله من كسب سيئة حيث كان مستحسنا لها
الا ان المراد من عمل سيئة مستحسنا لها معتقدا انها نافعة له وتبين ان ما ذكره المصنف
من انه على طريقة فبشرهم بعذاب اليم وهم لا يقبله ذو فهم فافهم قال وقراءة نافع اقول
وفي التيسير قال الا ان الاحاطة لا يكون بشيء واحد اقول كأن ما سوغ تفسير الاحاطة
بالاستيلاء لوغ ذلك والا فاصل الاحاطة الاحواط بالشيء من كل جانب الا ان
المصنف وقع فيه بزيادة قوله وشملت جملة احواله بمعنى شمولا معنويا بظهور اثار تلك
الخطيئة فيها تصوير التخييل معنى الاحاطة فكانه اجرى احاطت خطيئته مجرى ينقضون
عهد الله فافهم بقي الكلام في ان المفهوم مما نقله صاحب التيسير عن النافع ان يكون
القراءة بالراي كما ظن الزمخشري في صح القراءة الا بالسماع اللهم الا ان يقال الاحتجاج
تعليل الترجيح قراءته على قراءة باقي السبعة لا نفس قراءته وقال الواحدي قراء
اهل المدينة خطيئاته بالجمع والباقون على الوحدة لانها اضيفت الى ضمير مفرد
فلما لم يكن الضمير جمعا لم يجمع كما جمعت في قوله نغفر لكم خطاياكم لانها اضيفت الى جماعة
وهي وان كانت مفردة لا يمنع وقوعها على الكثرة كقوله وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها
والعد انما يقع على المجموع ومن قراءها بالجمع حمل على المعنى والمعنى الجمع والكثرة لا الواحد
والضمير المضاف اليه جمع في المعنى بدليل قوله اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون قال
ملازموها اقول اعتبر الملازمة لان اللفظ مشتق من الصحبة وهي وان كانت تعم
القليل والكثير لكن العرف خصصها بالكثير ذكر في شرح البزدوي انما اختلفوا في
تفسير الصحابي فذهب عامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعي الى ان من صحب النبي عم
لحظة فهو صحابي لان اللفظ مشتق من الصحبة وهي تعم القليل والكثير وذهب جمهور
الاصوليين الى انه اسم لمن اختص بالنبي عم وطالت صحبته معه على طريق التتبع له

والا فخذمنه ولذا لو حلف زيد انه ليس صاحب عمرو وقد صحبه لحظة لا يحنث الا انه
قال التواني الكم لا ينطلق الا على من صحبه ثم يكون للازم من حيث الوضع الصحبة وكونه
ولكن العرف يخصص لمن كثرت صحبته ويعرف ذلك بالتواتر والنقل الصحيح ولا قصد لذلك
الكثرة بتقدير بل بالتقريب قال او لابثون اقول هذا الترديد مخالف لما سلف
في تفسير قوله تعالى اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون مع ان فيها دلالة على ان عذاب
النار دائم فكان حقه ان يقول كما قال في تفسير قوله تعالى ولهم فيها ازواج مطهرة
وهم فيها خالدون ان معنى الخلود في الاصل الثبات المديد دام او لم يدم لكن المراد
ههنا الدوام لما يشهد له من الآيات والسنن قال والآية اقول يعني انه لا
حجة فيها للخوارج والمعتزلة في تخليد صاحب الكبيرة في النار اخذا بظاهرها وانما قال كما
ترى لانه كشف الحجاب عن وجه المراد من احاطة الخطيئة قبل ذلك بحيث كان ظاهر
اختصاصها بالكافر على ما افصح عنه بقوله وهذا انما يصح في شان الكافر فالآية
الآية حجة عليهم حيث دلت بمفهومه على عدم خلود غير الكافر في النار قال على
خلود اقول سواء كان الخلود بمعنى الدوام او بمعنى اللبث المديد قال وكذا التي
قبلها اقول كذا في النسخ ولا معنى له ولعله محرف عن تليها فتامل ثم لا حجة فيها ايضا
على عدم خلود صاحب الكبيرة في النار لانه غير خال عن العمل الصالح الا انه لما كان مفهوم
قوله تعالى هم فيها خالدون من امن ولم يعمل صالحا فان الظاهر من عطفه ان المراد منه
ما هو الخارج عن حد الايمان على ما ذكره المحقق وهو التصديق بالجنان والاقرار
باللسان عند الجمهور احتجنا الى تاويله بمثل ما قيل في تاويل الاستثناء في قوله
خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء الله من ان المستثنى زمان توقفهم
قبل الدخول فيها للمحاسبة فنقول على هذا القياس ان صاحب الكبيرة غير مخلد في
الجنة لتاخر دخوله فيها لمكثه في موقف الشفاعة او في النار قال اولئك اصحاب

اصحاب الجنة اقول ذكر الفاء فيما سبق وترك ههنا لان فائدته التاكيد و
موضعه ثمه لان الوعيد مظنة الخلف حتى يظن انه مقتضى الكرم دون الوعد ونقل
الطيبي ههنا عن السجاوندي كلاما حاصله ان الكلام بدون الفاء اوكد ولا يخفى
ما فيه قال على خروج من سماه اقول كانه يقول دلالة الآية على هذا القدر ولا يلزم
عدم خلود من لم يعمل صالحا غير التصديق والاقرار لان مبناه على دخول الاقرار
في مسمى الايمان ولا دلالة عليه في الآية فهي ساكتة عما ذكر فافهم الدقيقة ثم ان
مبنى تلك الدلالة على ان مقتضى العطف عدم دخول المعطوف تحت المعطوف عليه
وذلك منقوض بمثل قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ويقيموا
الصلوة فانه يلزم على ما ذكر ان لا يكون اقامة الصلوة من العبادة قال اخبار اقول
هذا قول الزواد فانه قال انه مضارع في معنى النهي جاء على لفظ الخبر ومثله في القرآن لا تضار
والدة بولدها على قراءة من يرفع وفي الخبر لا تنكح المراة على عمتها وخالتها وفي قوله
انه مضارع اشارة الى عدم الفرق بين الماضي والمضارع في المجيء في موضع
النهي لنكتة ذكرها المص قال لا يضار كاتب اقول انه على الاستشهاد والقواد
لعدم اختلاف القواد فيه قال وهو ابلغ لما فيه من ايهام اقول هذا الايهام
لا يناسب المقام لان حال المخبر عنه على خلاف ذلك فالصواب ان يقال لما فيه من
الاعتناء بشان المنهي عنه وتاكد طلب امتثاله حتى كانه امتثل واخبر عنه قال
ويعضده اقول وقوع الامر منهم على خلافه بعيد او نهم الحمل بعرف قاطع على انه لم يخبر
فالتشبث بالقرائن اللفظية لانفهام المرام من نفس الكلام قال الا الله اقول
قيل فيه التفات اذ لو جرى على اخذنا لكان ايانا ولا يخفى ان في هذا الالتفات
من الفخامة والدلالة على سائر الصفات والتفرد بالتسمية ما لم يخف الغير وتلك
ان تقول ان اخذ الميثاق لما كان على لسان موسى عم ناسب ان يقال الا الله

دون ايانا تنبيها على ان الاخذ لم يكن بطريق المخاطبة معهم بل بواسطة الرسول فافهم
الدقيقة **قال** وعطف قولوا **اقول** خالف الزمخشري وغير اسلوبه بوجهين الاول
انه اخرج ولابد من ارادة القول من البين وتلاحص فيه لانه يوهم ان المعنى
انه يعتمد على تقدير القول وارادته والا تحرك قوله ويدل والتلاحص فيه الخفا
لانه قاصر عن حد الدلالة فانه ينبغي التمسك به اذ الامر والمناسب ان يعطف
الثاني على الثاني وهذا انما يصلح مؤيدا لا دليلا **قال** وقيل تقديره **اقول**
قائله الكسائي فانه قال تقديره اخذنا ميثاق بني اسرائيل بان لا تعبدوا فلما اسقط
ان رفع الفعل لزوال الناصب قال تعالى قل افغير الله تأمروني اعبد ايها الجاهلون
وقال طرفة ألا ايها الزاجري احضر الوغى وان اشهد اللذات هل انت
مخلدي يروى احضر بالرفع اي ان احضر الوغى ولذلك عطف عليه وان
اشهد الوغى الصوت ومنه قيل للحرب الوغى وهو يكتب بالياء لان الالف
يوذن انه منقلب عن الواو وليس في الاسماء اسم اوله واو واخره واو
الا الواو يقول ايها اللائمي على حضور الحرب وشهود اللذات هل تخلدني ان كففت
عنهما **قال** وقيل انه **اقول** وهو احد قولي الاخفش واجازه الكسائي والفراء
والزجاج حتى ههنا وجها اخر في اعرابه وهو قطرب انه رفع في موضع الحال في صيغة
الفعل وموضعه نصب في الكلام تقول دخل عليه تبسم اي متبسما وتقدير هذه
الاية اخذنا ميثاقهم غير عابدين الا الله تعالى **قال** او معمولا **اقول** فيكون ان
مفسرة كما في واخذنا ميثاق بني اسرائيل من معنى القول قيل ان قراءة العامة
لا تحتمل ان المفسرة فعلى هذا دلالة هذه على كون لا تعبدون بمعنى ان لا تعبدوا
بحذف الحرف ورفع الفعل ليكون على احد وجهيها بل على احد احتمالي ذلك الوجه
لان على تقدير كون ان مع الفعل بدلا عن الميثاق يحتمل ان يكون ناصبة والفعل منصوبا

منصوبا وان يكون مصدرية والفعل منفيا فان صاحب الكشاف كثيرا ما يجعل
ان مع الامر والنهي في تأويل المصدر وبما ذكر ههنا يعلم ان لا تعبدوا في قراءة
العامة اذا كان في معنى ان لا تعبدوا كان بدلا عن الميثاق ويحتمل ان يكون على
حذف حرف الجر **اقول** لما كانت تلك القراءة على تقدير البدلية لم يكن المص مصيبا
في ذكر الاحتمال الا على وجه العطف على الاحتمال الاول المذكور على وجه التفسير
والبيان لدلالة تلك القراءة على ما ذكر فتأمل **قال** بالتاء **اقول** قال الواحدي
وما كان مثل هذا جاز ان يكون على لفظ الغيبة من حيث كان اللفظ لهما وجاز
ان يكون على لفظ المخاطب لانك تحكي حال الخطاب وقت ما تخاطب الا ترى انهم
قد قرأوا قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون بالياء على لفظ الغيبة وبالتاء
على حكاية حال الخطاب واذا كان هذا النحو جائزا جاز ان يجيء القراءة بالوجهين
قال والباقون **اقول** وهم حمزة وابن كثير والكسائي هذا على وضع ما في التيسير والزجاج
وقال الطيبي ان ابن كثير من القراء بالتاء **قال** بالياء **اقول** على المغايبة ويرجع
الى بني اسرائيل والعرب تقول قل لزيد لا تذهب من التيسير **قال** لانهم غيب **اقول**
يعني ان بني اسرائيل اسم ظاهر والاسماء الظاهرة كلها غيب **قال** بعضهم **اقول** قيل لا حاجة
الى الاضمار فان المصدر في معنى الامر اي واحسنوا ابر الوالدين **قال** ويحسنون
اقول قيل المضمر او حينا هم عطفا على واذ اخذنا او قالوا هذا وجه لانه
تقدير الباء التي هي صلة الوصية من غير تعبير له الى معنى كلمة الى التي هي صلة الاحسان
قال وذي القربى **اقول** اراد به الجنس ولذلك افرد ذو واضافة الى المصدر
يدرج الجمع **قال** يتيم **اقول** اليتيم الذي مات ابوه فانه دعمه واليتم الانفراد ومنه
الرملة اليتيمة والدرة اليتيمة وقيل اليتم في الاناسي من قبل الاباء وفي
البهائم من قبل الامهات وصح هذا الاسم ان يقع على الصغار والكبار لبقاء معنى

ابو حيان

بعد الانفراد عن الآباء لانه قد غلب ان يسموا به قبل ان يبلغوا مبلغ
الرجال فاذا استغنوا بانفسهم عن كافل وقائم عليهم وانتصبوا كفاة
يكفلون غيرهم ويقومون عليهم زال عنهم هذا الاسم وكانت قريش تقول لرسول
الله ع م يتيم ابي طالب اما على القياس واما حكاية للحال التي كان عليها صغيرا
ناشيا في حجر عمه توضيعا له واما قوله ع م لا يتم بعد الحلم فما هو الا تعليم شريعة لا لغة
يعني انه اذا احتلم لم يجر عليه احكام الصغار قال وهو اقول يعني فعيل على فعالى
قليلة قال ومسكين اقول اختلف اهل العلم في صفته فذهب ابو ح واصحابه
الى ان المسكين اسوء حالا من الفقير لقوله تعالى او مسكينا ذا متربة اي لا يجد ما يستر
جسده عن التراب الا انه لا شيء له وروى ابو يوسف رح عن ابي ح ان الفقير
الذي لا يسأل والمسكين الذي يسأل وروى الحسن عن ابي ح عكس ذلك لان
الفقير بالمسألة يظهر افتقاره وحاجته والمسكين بزمانه لا يسأل واورد
عليه قوله تعالى اما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فاخبر الله تعالى انهم
مساكين وكانت لهم سفينة واجيب بانها كانت عارية عندهم وقيل كانوا اجراء فيها
ومذهب الشافعي على العكس من هذه الاقوال من الزجاج اقول يعني ان يقول
لو كان الفقير اسوء حالا من المسكين لكان احق بالاحسان منه فكان حق الذكر
ههنا له وكان ينبغي ان يقول بل حق الذكر للمسكين ح لانه يفهم من الامر بالاحسان
الى المحتاج الامر بالاحسان الى من هو احوج منه بطريق الدلالة لا بالعكس فذكر
المسكين مغن عن ذكر الفقير بدون العكس فافهم قال وقولوا للناس اقول راعى
ملاطفة كل الانام في الكلام امر بالاحسان في المال في حق اقوام مخصوصين وهم الوالدان
والاقرباء واليتامى والمساكين ولما كان المال لا يسع الكل امر بمعاملة كل الناس بالقول
الجميل الذي لا يحيد عنه العاقل والتفاحش من قال الابرشي هين وجه طلق ولسان لين

لين قال ويعقوب اقول وعاصم في رواية المفضل عنه كذا في التيسير وقراء
الباقون حسنا بضم الحاء وهو اسم ومصدر وقال الاخفش بالضم عام يقع على جميع
معاني الحسن قال تعالى ووصينا الانسان بوالديه حسنا قال للمبالغة اقول نحو رجل
عدل قال الواحدي الحسن لغة في الحسن كالرشد والرشد وحكى الزجاج عن الاخفش
هذا القول فقال الاخفش انه يجوز ان يكون حسنا في معنى حسن قال على المصدر اقول
رد على الزجاج حيث منع هذه القراءة وخطأ قارئها زعما منه ان حسنى تانيث
الاحسن فلا يستعمل بدون اللام هكذا ما ذكره شراح الكشاف وقال ابن عطية في قراءة
من قرا حسنى على وزن فعلى رده سيبويه لان افعل وفعلى لا يجيء الا معرفة الا ان
يزال عنهما معنى التفضيل ويبقى مصدرا كالعقبى فذلك جائز وهو وجه القراءة
بها وقال ابو حيان في كلامه ارتباك لانه قال ان افعل وفعلى لا يجيء الا معرفة
وليس على ما ذكر اما افعل فله استعمالات احدها ان يكون بمن ظاهرة او مقدرة او
مضافا الى نكرة فهذا لا يتعرف بحال بل يبقى نكرة والاستعمال الثاني ان يكون بالالف
واللام فاذ ذاك يكون معرفة بهما والاستعمال الثالث ان يضاف الى معرفة وفي
التعريف بتلك الاضافة خلاف وذلك نحو افضل القوم واما فعلى فلها استعمالان
احدهما بالالف واللام ويكون معرفة بهما والثاني بالاضافة الى معرفة نحو
فضلى النساء وفي التعريف بهذه الاضافة الخلاف الذي في افعل فقول ابن عطية
لان افعل وفعلى لا يجيء الا معرفة ليس بصحيح وقوله الا ان يزال عنهما معنى التفضيل
ويبقى مصدرا كالعقبى فذلك جائز ظاهره ان المعنى الا ان يزال معنى التفضيل
ويبقى مصدرا كالعقبى فيكون فعلى الذي هو مؤنث افعل اذا زال منه معنى التفضيل
يبقى مصدرا وليس كذلك بل لا ينقاس مجيء فعلى مصدرا انما جاءت منه
الفاظ يسيرة فلا يجوز ان يعتقد في فعلى التي مذكرها افعل انها تصير مصدرا ا

وحكى الزجاج عن الاخفش هذا القول فقال زعم الاخفش انه يجوز ان يكون حسنا في معنى حسن صح نسخة

وذلك جائز يريد ان المعنى الا ان يزال معنى التفضيل ويبقى مصدرا ا ح

اذ ازال عنها معنى التفضيل انتهى كلامه ومن هنا تبين ان الخطاء في الكلام المنقول عن
الزجاج في موضعين الاول ما تعرض به صاحب الكشاف وتبعه المص وكشف الشارح
وجهه من ان حسن هذا البيت باثبات الاحسن والكثير ما استدرك به ابو حيان على ابن عطية
وغفل عنه القوم وهو زعم ان افعل وفعل لا يجيئ الا موقوفة فتامل **قال** تخلق
وارشاد **اقول** لان المتكلم اما ان يتكلم من جهة نفسه فينبغي ان لا يصدر منه الا ما يدخل
تحت مكارم الاخلاق واما من جهة مخاطبه فكذا ينبغي ان لا يتكلم الا بما يرشده
الى طريق الحق والصراط المستقيم **قال** على طريقة الالتفات **اقول** لان ذكر بني اسرائيل
انما وقع بطريق الغيبة والخطاب انما هو في حيز القول وفائدة الالتفات التعنيف و
التوبيخ المستفز لهم فوبخهم **قال** وتعلق الخطاب **اقول** كانه يريد ان يقول ان اصل الكلام
ثم تولوا وهم معرضون كقوله تعالى واذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل اذكر وقت
اخذنا ميثاق بني اسرائيل وتوليهم واعراضهم عن ذلك فعدل الى خطاب
الموجودين منهم تغليبا اشعارا بان التولي الذي حصل منهم في المذهب اليسير مع
منهم لانه دأبهم ودأب اسلافهم فلا يكون في الكلام التفات **قال** اعرضتم **اقول** لم
في تفسير التولي بالاعراض لقيام الفرق بينهما فان التولي والاعراض مثلا ماخوذ من
سلوك الطريق واذا اعتبرنا حال سالك المنهج في ترك سلوكه فله حالتان احدهما
ان يرجع عوده على بدئه وذلك هو التولي والثانية ان يترك المنهج ويأخذ في عرض
الطريق والمتولي اقرب امرا من المعرض لانه لم يخرج من الطريق فمتى ندم على رجوعه
سهل عليه العود الى سلوك المنهج والمعرض من حيث تركه المنهج واخذه في عرض الطريق
يحتاج الى طلب منهج فيعسر عليه العود الى سلوك المنهج ومن هنا ظهر وجه جعل الثاني
نبذ الاول وهذا غاية الذم لانهم جمعوا بين العود على السلوك والاعراض عن المسلوك
وقيل ان التولي قد يكون لحاجة تدعو الى الانصراف مع ثبوت العقد والاعراض

والاعراض هو الانصراف عن الشيء بالقلب وكأن المص في عطف قوله ورفضتموه
على قوله اعرضتم عن الميثاق على انه تفسير له قصد الاشارة الى اعتبار الانصراف بالقلب
في مفهوم الاعراض **قال** الا قليلا **اقول** اي اشخاصا قليلين واضمار القلة في الايمان
لا في الاشخاص كما قال ابن عطية بعيد وقرئ بالرفع وجعل بدلا من ضمير توليتم لان
في التولي معنى النفي كانه قال لم يفوا بالميثاق الا قليل قال ابن عطية وقال
ابو حيان ولا يجيز النحاة البدل من الموجب **قال** ولمن سلم منهم **اقول** لا يخفى ان يكون
من سلم منهم من المتقدمين لليهودية على وجهها قبل النسخ فيلغوا ذكرهم او من غيرهم
فيكونوا من الذين وجد منهم الاعراض عن الميثاق فلا يصح ان يعد من جملة المستثنى
فالوجه ان لا يذكر هذا او يذكر بدون من ويقال واسلم منهم وفي الكشاف قيل
هم الذين اسلموا منهم وهذا بعمومه لا يصح ان يراد لان منهم من اعرض عن الميثاق
قبل الاسلام فلا يدخل تحت المستثنى ثم انه اقتصر في تفسيره على هذا القول ومبناه
على ان يكون الخطاب في قوله ثم توليتم للحاضرين ولم يلتفت الى ذكر الاحتمال نفسه بل
قصره على احتمال الالتفات والمص لما رجح كون الخطاب لهم بنى تفسيره ههنا عليه ولم
يلتفت الى ما يبتني على الالتفات مما مل **قال** عادتكم الاعراض **اقول** انما دل على
اعتياد الاعراض لكونها جملة اسمية وهي جملة مذيلة لا محل لها من الاعراب وقيل
انها حال مؤكدة كما في قوله تعالى ثم وليتم مدبرين وضعفه بعضهم لقلة فائدتها
ومبناه على ان يكون التولي هو الاعراض وقد عرفت حاله **قال** واصل الاعراض
اقول وفي تفسير الواحدي ومعنى الاعراض ولا يذهب عليك انه كالاعتراف بعدم
صحة تفسير التولي بالاعراض **قال** وانما جعل قتل **اقول** فقص صورة القتل بالتوجيه
ظنا منه ان صورة الاخراج لا يحتاج اليه فتضمن كلامه الرد على صاحب الكشاف حيث
قال لا يفعل ذلك بعضكم ببعض جعل غير الرجل نفسه اذا اتصل به اصلا ودينا او

نعيم الحاجة الي التوجيه للصور بني علي ما صرح به بعض شراحه حيث قال جعل غير
الرجل نفسه اما في لا يخرجون انفسكم فمرجا وامّا في لا تسفكون فدلالة وكان المص
نظر الي ان قتل الانسان نفسه لا يكون في العادة فلا حاجة الي اخذ الميثاق
علي الانتهاء عنه بخلاف اخراجه عن دياره فانه مما هو معهود موصوف فلا ضرورة
فيه للصرف عن الظاهر والارتكاب الي التأويل فظاهر ان جعل الرجل نفسه
انما هو في لا تسفكون لا في تخرجون ومن زعم ان ذلك في الثاني صريح دون
الاول فقد عكس الامر الظاهر قال لاتصاله اقول يعني جعل غير المتصل به من
جهة الاصل والذي بمنزلة نفسه ثم نسب الي نفسه ما كان منسوبا الي الغير فهو علي
المجاز بادني ملابسة قال او لانه يوجبه اقول يعني ان قتل الغير يوجب قتل نفسه
قصاصا فاذا قتل غيره فكانما قتل نفسه فعلي هذا يكون من باب اطلاق المسبب علي
السبب قال من دياركم اقول وفي كتاب العين الدار اسم جامع للعرصة والبناء
والمحل وكل موضع حل به قوم فهو دارهم وجمعها ديار قال الحقيقي اقول الحقيقي
ههنا البسرع موصلح ارباب اللغة المعتبر نظراً الي اوضاع الالفاظ لان الجلاء
مجاز في المعني المذكور عندهم بل هو مصطلح ارباب الشهود واصحاب المكاشفة
الذين خلصت مباحثهم عن قيود الالفاظ واعتبارات العبارات قال ثم اقررتم اقول
اي خلفا بعد سلف ان هذا الميثاق اخذ عليكم والتزمتموه فيتجه في جعل اللفظة
ان تكون من الاقرار الذي هو ضد الجحد ويتعدي بالباء وان تكون من الاقرار
الذي هو ابقاء الامر علي حاله اي اقررتم ههنا الميثاق ملتزما من الترجماني وكان
المص غافل عن المعني الثاني للاقرار حيث قطع بتقدير الباء قال توكيد اقول
وذلك انه لما قال اقر فلان احتمل انه تكلم بما يلزم منه الاقرار فازيل الاحتمال
بقوله شاهدا علي نفسه اي اقر اقرارا اشبه شهادة من يشهد علي غيره قال

قال وقيل اقول علي الاول يجوز ان يكون وانتم تشهدون حالا علي سبيل التتميم
وعلي هذا عطف جملة علي جملة للالزام والتبكيت قال تغيير الذات اقول وفي الكشاف
كما تقول رجعت بغير الوجه الذي خرجت به يعني ما انت الذي كنت من قبل وكانك ذهبت
وجئ بغيرك وفي الحديث دخل بوجه غادر وخرج بوجه كافر وترك المص بعدم كونه
نظيرا لا يخفي فيه فان التغاير بينهما بدلالة الكلام وفيما ذكره مصرح به وانما قال
ذلك اذا رجع الي البلد او الدار بوصف اخر فيه تصريح بتغاير الوجه وكناية
عن تغاير الذات وما ذلك الا بحسب الوصف قال اما حال اقول قال ابو حيان
ومن كلامهم ها انت ذا قائما وها انا ذا قائما والمقصود من حيث المعني الاخبار
بالحال قال او بيان اقول كانه لما قيل ثم انتم هؤلاء قالوا كيف نحن فجيئ بتقولو
تقتلون انفسكم تفسيرا له قال تاكيد اقول وفي التيسير قيل هؤلاء تابع لانتم كالنعت
والتاكيد له قال بمعني الذين اقول قال ابو البقاء ويضعف ان يكون هؤلاء
خبرا بمعني الذين وتقتلون صلته لان مذهب البصريين ان هؤلاء لا يكون بمعني الذين
واجازه الكوفيون وقالوا في تفسير قوله وما تلك بيمينك يا موسي اي وما التي
وفي الكواشي وعلي هذا هؤلاء منصوب باضمار فعل تقديره اعني هؤلاء او منادي
وفي التيسير قيل معناه يا هؤلاء حذف حرف النداء كما في يوسف اعرض عن هذا وفي
الترجماني يحذف حرف النداء ولكن هذا عند سيبويه مع المبهمات لا تقول هذا اقبل
قال وانتم مبتداء اقول وفي الترجماني قال الاستاد الاجل ابو الحسن بن احمد هؤلاء
رفع بالابتداء وانتم خبر مقدم ويقتلون حال بها تم المعني ومن كان المقصود فما يستغني
عنها وانما جاءت بعد ان تم الكلام في المسند والمسند اليه كما تقول هذا زيد
منطلقا وانت قد قصدت الاخبار بانطلاقه لا الاخبار بان هذا زيد قال
والتظاهر اقول اي تعاونون والظهير المعين والمظاهرة المعاونة والتظاهر التعاون

واصله الظهر و به يقع الاستناد و الاعتماد قال قراء عاصم اقول باقي القراء من
السبعة لم يحذفوا احدي التائين بل ادغموا ابتداء او بعد الابدال في الظاء
ذهب الكوفيون وهم المذكورون ههنا الي التخفيف والبصريون وهم الباقون من
السبعة الي التشديد والحاصل خفف الظاء ان الاصل تتظاهرون بتائين الاولي
حرف المضارعة والثانية تاء التفاعل واجتماع المثلين ثقيل وهي في الفعل اثقل
لثقله فبولغ في التخفيف فحذف احديهما ولم يدغم لان الادغام لا يخلو عن
ثقل والحاصل من شدد انه كره التكرير لما فيه من الثقل والحذف لما فيه من الاخلال
فاقتصد في التخفيف بان ابدل التاء طاء وادغمها في الظاء فصار اللفظ
بظاء مشددة وحسن الادغام لقرب المخرجين ولكون الثاني اقوى من الاول قال
احدي التائين اقول واختلف في المحذوفة منهما فذهب سيبويه الي ان المحذوفة
هي الثانية لان التكرير الموجب للثقل بها يقع ولان الاول يدل علي المضارعة
فلو حذفت لذهبت دلالتها وذهب الكوفيون الي ان المحذوفة هي الاولي لانها
زائدة في المضارعة اذ لم تكن في الماضي قال بالاثم والعدوان اقول قال ابو حيان
الاثم ما يستحق متعاطيه الذم او ما ينفر منه النفس و لا يطمئن اليه القلب والعدوان
الاعتداء وهو مجاوزة الحد في الظلم قال باظهارهما اقول علي الاصل لكنه شذ نقله
قال روي اقول وفي رواية الترجماني ان التظاهر و قد يبطل فالتفت الاوس وبني
قينقاع فالتفت الخزرج الاوس والخزرج قبيلتان من المشركين و النضير و
قريظة و بني قينقاع قبايل من اليهود قال فاذا اقتتلا اقول يعني الاوس
والخزرج وقد كانت بينهما عداوة في الجاهلية قال وتخريب الديار اقول
كانت عادة بني قريظة القتل وعادة بني النضير الاخراج كذا في التيسير قال
حتي يفدوه اقول وفي الكشاف عيرتهم العرب وقالت كيف تقاتلونهم ثم تفدونهم

تفدونهم فيقولون امرنا ان نفديهم وحرم علينا قتالهم ولكنا نستحيي ان نذل حلفاءنا
وتركه المتقي لمخالفته ظاهر قوله تعالى ويكفرون ببعض فان الظاهر منه ان لا يعترفون بحرمة
القتل والاجلاء قال وان ياتوكم اقول اي جاؤكم ماسورين اي ظاهر والكلم علي
هذه الحالة ولم يرد به الاتيان الاختياري قال قراءة حمزة اقول قرا ابن كثير وابو
عمرو وابن عامر اسارى تفدوهم وقراء نافع وعاصم والكسائي اسارى تفادوهم
بالالف فيهما وقراء حمزة اسري تفدوهم بغير الالف فيهما والمصنف لم يتعرض لقراءة
نافع وعاصم والكسائي لانه بني تفسيره علي تلك القراءة فاكتفي به عن ذكرها كما هو دابه
وقد فعل مثل ذلك في تظاهرون فانه لم يذكر فيه قراءة البصريين اكتفاء ببناء التفسير علي
قراءتهم قال اسير اقول والاسير هو الماخوذ قهرا واصله الاسر الشد ومنه اخذ
فهو اشد غالبا فسمي الماخوذ قهرا اسيرا وان لم يشد والاسار ما يشد به الاسير
وقال ابو عمرو الاسارى الذين هم في الوثاق والاسري الذين هم في اليد وان لم يكونوا
في الوثاق وحكي ذلك ابو عبيدة عنه وانكر الفرق بينهما قال بالكسلان اقول قال
الواحدي قري اسارى وهما جمع اسير فعيل بمعنى مفعول واذا كان كذلك فجمعه
فعلي نحو اسير واسري وقتيل وقتلي وجريح وجرحي فالاسرى هو القياس
في جمع اسير ومن قال الاسارى شبهه بكسالي وذلك ان الاسير لما كان محبوسا
عن كثير من تصرفه للاسر كما ان الكسلان محتبس عن ذلك لعادته شبه به فجعل
في جمعه اسارى كما قيل كسالي قال سيبويه قالوا كسلي شبهوه باسرى كما قالوا
اسارى شبهوه بكسالي انتهى ههنا ظهر ان القياس يحسن في اتيانه بكلمة الظن و
التخمين يعني قوله وكانه لما عرفت من ان المسئلة منصوص عليها من الثقات وفي
الزجاجي وقيل الاسارى جمع اسير لا بهذا الاعتبار كما قالوا شيخ قديم وشيوخ
قدامى وهو قليل قال واسارى جمعه اقول وكان الاصل اساري ففتحت الهمزة

كما ضم الكاف والسين في كسالى وسكارى وكان الاول فيهما كندامى وعطاشى
وقرئ اسارى بفتح الهمزة وهو شاذ من الترجماني قال تفدوهم اقول تفادوهم
معناه في اللغة تطلقوهم بعد ان تأخذوا منهم شيئا قاله ابو علي وفاديت
نفسي اي اطلقتها بعد ان دفعت شيئا فعلى هذا فيحتمل فاديت بمعنى فديت اي دفعت
فيه من المال الفدية ومنه قول العباس رضه للنبي عم فاديت نفسي وفاديت عقيلا
وهما فعلان يتعديان الى مفعولين الثاني منهما بحرف جر تقول فديت زيدا بمال
وفاديته بمال وقال قوم هي في قراءة تفادوهم مفاعلة في اسرى باسرى قال
ابو علي كل واحد من الفريقين فعل الآخر دفع الاسير والمأسور منه دفع ايضا
اما اسيرا او اما غيره والمفعول الثاني محذوف من الترجماني قال وهو محرم اقول
اكد الاخراج بالنص على تحريمه وان كان ما سبق محرما ايضا لما فيه من الجلاء
والنفي الذي لا ينقطع شره الا بالموت بخلاف القتل وان كان فيه افساد
الصورة لكن فيه انقطاع الشر والمحرم الممنوع منه قال للشان اقول ومحرم
خبر واخراجهم مرفوع بمحرم ويجوز ان يكون اخراجهم مبتدأ ومحرم خبر
مقدم والجملة خبر هو قال تفسير اخراجهم اقول كما في قوله تعالى ان هي الا حياتنا
الدنيا هذا ضمير مبهم لا يعلم ما يعني به الا بما يتلوه من بيانه كما تقول هي النفس تتحمل
ما حملت قال او راجع اقول قال ابو البقاء يجوز ان يكون هو ضمير الاخراج المدلول
عليه بقوله وتخرجون فريقا منكم ويكون محرم الخبر واخراجهم بدل من الضمير
في محرم او من هو قال تاكيد وبيان اقول ولو اقتصر على قوله وهو محرم عليكم اشتبه
ان يرجع ذلك الى فداء الاسرى فاظهر المكني عنه واعاده فقال اخراجهم
دفعا لذلك الوهم قال افتؤمنون اقول استفهام على الانكار والتوبيخ والتهديد
وذلك على التوزيع بين احكام الله تعالى فكان مرجع الانكار الى البعد المستفاد من

من لفظ البعض وهذا كالتوزيع بين رسل الله تعالى وهم كذلك يؤمنون ببعضهم
الآن لما كان ايمانهم بهم باطلا بتكذيبهم غيرهم صح التوبيخ عليه قال حرمة المقاتلة
اقول هذا على وفق ما في الكشاف والتيسير وغيرهما من التفاسير من ان العهد كان
بهذه الاشياء الثلثة ترك القتل وترك الاخراج ومفاداة الاسارى فقتلوا
واخرجوا وهما نقض العهد وفدوا الاسارى وهو من العهد الآن ببعضهم قال
اخذ الله تعالى عليهم اربع ترك القتال وترك الاخراج وترك المظاهرة وفداء
اسرائهم فاعرضوا عن كلها الا الفداء قال خزي اقول الخزي الفضيحة
وقد خزي خزيا فهو خز والخزاية الاستحياء وقد خزي خزاية فهو خزيان اي ليس
جزاء من يفعل ذلك الا ما ينتفع به في الدنيا فيستحيي من ذلك ثم يرجع في
الآخرة الى اشد العذاب وهو التعذيب في جهنم وهو اشد من خزيهم في الدنيا
واشد من كل عذاب كان قبله فانه كان ينقطع من التيسير والجزاء يطلق في الخير
والشر باعتبار الاستحقاق لان المنفعة الواصلة لا بطريق الاستحقاق هبة لا
اجر وجزاؤهم بالصبر والجنة وفي الآخرة جهنم قال كقتل اقول القتل ليس من
الخزي بالمعنى الذي فسر به اللهم الا ان يقال ان قتل مقاتلتهم سبب
لذل ذراريهم فبهذا الاعتبار اطلق عليه الخزي قال واجلاء النضير اقول
الى اريحا واذرعات قال على غيرهم اقول هذا صريح في انهم غير منحصرين في القبيلتين
المذكورتين كما فهم من السابق وبه صرح الطيبي حيث قال اعلم ان الذين
كانوا نازلين بيثرب فرقتان اليهود وهم قبيلتان بنو قريظة والنضير
والمشركون وهم ايضا قبيلتان الاوس والخزرج فالقصة ما في التيسير
نقلا عن محمد بن اسحق صاحب المغازي ان اليهود النازلين في يثرب كانوا فرقتين
طائفة منهم بنو قينقاع وهم حلفاء الخزرج والاخرى النضير وقريظة وهم

حتى قالوا صح
[illegible] صاحب الكشاف في قوله
وقيل [illegible] المذكورين
[illegible] بيثرب [illegible] القبيلتين
[illegible] اليهود [illegible]
[illegible]

خلفاء الادس قال في كل منها اقول الخزي يستعمل في الاستحياء والمستعمل
فيه الخزاية على ما ذكرناه انفا قال الامام المرزوقي في شرح الحماسة واخزي
يجوز ان يكون من الخزي الهوان ويجوز ان يكون من الخزاية وهي الاستحياء
وفي الترجاني الخزي الفضيحة يقال خزي الرجل يخزي خزيا اذا ذل من الفضيحة
وخزي يخزي خزاية اذا استحيى قال الدنيا اقول ماخوذة من دنا يدنوا
واصل الياء فيه واو ولكن ابدلت فرقا بين الاسماء والصفة قال يردون
اقول معنى الرد الارجاع نص عليه الواحدي حيث قال يردون يرجعون
ففيه اشارة الى انهم كانوا قبل ذلك مرة اخرى في اشد العذاب وهو في
القبر ومن قال في تفسيره اي يصيرون فقد اخل بتلك الاشارة ثم ان
فيه اعلام ان ما كان في الحيوة الدنيا من الخزي غير مكفر عنهم ذنوبهم قال اشد
العذاب اقول اي عذابا لا روح فيه لاتصال اجزائه قال لان عصيانهم
اشد اقول فيه اشارة الى ان المراد باشد العذاب اشد من عذاب الدنيا
بل اشد انواع العذاب لانه المفهوم من الاضافة قال وابن كثير اقول قرا ابن كثير
ونافع وعاصم في رواية ابي بكر بالياء على المغايبة بناء على قوله من
يردون وقراء الباقون بالتاء على المخاطبة بناء على قوله ثم انتم هؤلاء
تقتلون قال وقراء عاصم اقول وفي الترجاني قراء الحسن وابن هرمز
تردون بناء قال لمن اقول والحجة لمن قراء بالغيب وهو نافع وابو بكر و
ابن كثير في رواية الترجاني جملة على ما قبله وما بعده اما ما قبله فقوله فما
جزاء من يفعل ذلك وقوله ويوم القيمة يردون الى اشد العذاب واما ما بعده
فقوله اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا بالاخرة وما بعده من الغيب والحجة لمن قراء بالخطاب نظائر الخطاب قال الترجاني وقد عددت مواضع

مواضع الخطاب من قوله واذ اخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم فوجدتها نيفا وعشرين
موضعا قال مكي في كتاب الكشف وهو الاختيار لكثرة ما قبله من الخطاب ولان اكثر
القراء عليه قال بالاخرة اقول اي بحظوظها لا بجميعها كما ذهب اليه صاحب التيسير في
من لا تفوت عنهم قال اشتروا اقول يعني ان الاشتراء مجاز عن ايثار العاجل الفاني
على الآجل الباقي والمشتري للشيء هو المؤثر لتحصيله والثمن المبذول فيه مرغوب عنه
قال التورية اقول ولا دلالة في آتينا على كونها منزلة على موسى عم جملة واحدة
ولذلك ترك قول الزمخشري اتاه اياها جملة واحدة فان ظاهره يوهم تلك الدلالة
وذلك باطل وان كان المدلول حقا فافهم قال وقفينا اقول يقال قفاه يقفوه
قفوا اي تبعه وقفاه غيره يقفيه تقفية اي اتبعه ومنه القفا والقافية ولما كان
بيان عدم اراد في موسى عم بجميع من الرسل معا مرادا لم يقل وقفيناه بالرسل فان المفهوم
منه تقفية كل منهم لموسى عم بالذات وليس كذلك بل قال وقفينا من بعده بالرسل
على تضمين قفينا معنى جئنا فكان المعنى وجئنا من بعده بالرسل متقفين اثره متبعين
شريعته اقول وبهذا ظهر ان من قال اصل الكلام قفينا موسى بالرسل فترك المفعول
واقيم لفظ من بعده مقامه مخطئ وان المصرح بتضمين التقفية بالارسال بمعنى الكرماني
غير مصيب قال الرسل اقول ثم ان لا اثر في قوله على اثره ان كان على معناه الحقيقي
يفوت معنى الاتباع بشريعته عم والا فيفوت معنى التاخر عنه زمانا فافهم
وفي الكشاف الكثير من الرسل وكان المصنف انكر دلالة الرسل على الكثرة ومن قال
في توجيهه بدلالة الجمع المعرف مع القطع بعدم الاستواء فكانه غافل عما تقرر
في الاصول من ان تعريف الجمع يحمل على الجنس عند عدم العهد وتعذر الاستواء
كما في قوله انما الصدقات للفقراء وفي قوله لا يحل لك النساء من بعد قال
تترى اقول وهم يوشع واشمويل وشمعون وداود وسليمان وشعيا وارميا و

وعزير وحزقيل والياس واليسع ويونس وزكريا ويحيى وغيرهم عليهم السلام
وفيه ان يحيى عم كان على شريعة عيسى عم فلم يصب في عده من جملة المقتفين
اثر موسى عم ومن بدع الكلام ما ذكره الطيبي في هذا المقام حيث قال قوله
واشمويل قيل هو توريب اسمعيل وليس به لان قوله وقفينا من بعده بالرسل
يأباه اللهم الا ان يراد ان هذا غير اسمعيل الذي هو ابن ابرهيم عم وهو بعيد
ايضا لان اشمويل على ما اورده ابو عبد الله محمد الكسائي في كتاب المبتدا اشمويل بن
بن يام بن حام من ولد هارون عم ولا يخفى وجه غرابته كيف فان قوله هو
توريب اسمعيل منشاؤه عدم الوقوف على معنى التوريب والا فالامر بالعكس فان اسمعيل
موتب اشمويل وان قوله لان اشمويل هذا تعليل للشيء بضده فانه ذكره
دليلا على صحة ما ذكره وهو اورده دليلا على بطلانه قال عيسى اقول لما لم يكن عيسى عم
من جملة المقتفين اثر موسى عم المتبعين لشريعته افرده بالذكر واضافه الى امه
تحقيقا بعدم نسبته الى الاب وفيه رد لقول اليهود حيث نسبوه الى الاب قال
البينات اقول الايات الظاهرات من قولك بان اي ظهر وابان كذلك ويكون
ابان بمعنى اظهر ايضا متعديا وقال سعد الدين في شرح ديباجة الكشاف ما ثبت
به الدعوى من حيث افادته البيان يسمى بينة ومن حيث الغلبة به على الخصم
حجة قال ومريم اقول معناه باللسان السريانية الخادم وقد جعلتها امها
محررة لخدمة المسجد وباللسان العربي معناه مراة تحب محادثة الرجال
ومجالستهم كأنها سميت بذلك تمليحا كما يقال كافور للاسود قال قلت لزيد
اقول اي خليلا اهواء الصبي تندمه والخليل مبالغة الضال والتندم الندم
وضليل صفة لزيد وتندمه فاعله على الاسناد المجازي نحو نهاره صائم واللام
في لزيد بمعنى لاجل قال مفعل اقول قيل مريم مفعل من رامه يريمه ريما اي

ابرحه وفارقه ومن ثم قيل مريم المراة التي تكثر زيارة الرجال قال
ابو البقاء مريم علم اعجمي ولو كان مشتقا من رام يريم كان مريما بفتح الميم وسكون
الياء وقد جاء في الاعلام بفتح الياء نحو مزيد وهو على خلاف القياس قال ايدناه
اقول ايد فعل وآيد افعل وكلاهما من الايد وهو القوة اي قويناه قال
بالروح المقدس اقول فكان الاصل ذلك لكن اضيف الروح الى القدس تنبيها على
زيادة اختصاص الروح بالقدس لان من شان الصفة ان يكون منسوبة الى الموصوف
فاذا اضيف الموصوف الى الصفة يكون الموصوف منسوبا الى الصفة فيزيد
معنى الاختصاص قطب قال حاتم الجود اقول يريد انه يضاف الموصوف الى المعنى
المشتق منه الوصف مبالغة في ثبوته له وذلك انه لا يضاف اليه الا الاخص به
واشتهاره بذلك وليس المعنى ان الجود استعمل بمعنى الجواد مبالغة ثم اضيف الموصوف
الى الصفة فهو توهم من الكشف قال اراد به جبرائيل عم اقول به قال السدي والضحاك
والربيع وقتادة ومعنى تقويته به انه عصمه به من اول حاله الى كبره فلم يدن منه الشيطان
عند الولادة ورفعه الى السماء حين قصد اليهود قتله قال الطوامث اقول
لان مريم لم تحض قال او الانجيل اقول به قال عبد الرحمن بن زيد سمي الانجيل روحا
كما سمي القرآن روحا في قوله تع وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا وسمي
الكتاب لانه سبب لحيوة القلوب كالروح به حيوة الابدان قال او الاسم الله اقول
به قال ابن عباس رض واصح الاقوال على ما ذكره في الترجمة هو الاول وقد قال النبي عم
لحسان بن ثابت اهج قريشا وروح القدس معك ومرة قال له وجبريل معك قال
بالاسكان اقول وقرا ابو حنيفة بروح القدوس بواو ومن الترجمة قال بما لا تحب
اقول والهوى اكثر ما يستعمل فيما ليس بحق وهذه الاية في ذلك لانهم انما كانوا يهوون
الشهوات وقد يستعمل في الحق ومنه قول عمر رض في قتلى اسرى بدر فهوي رسول الله عم

ما قال ابو بكر رحمه ولم يهو ما قلت من الترجمان قال انتكم اقول اسند الهوى الى
الانفس اي ضمير الخطاب اشعارا بانها تسند اليها السيئات غالبا قال ووسط الهمزة
اقول اعلم ان ادخال الهمزة في اثناء الكلام خلاف الاصل لان رتبتها الصدرية لكنهم
قد يجمعونها للتاكيد قال الزجاج الالف في افانت في قوله تعالى افمن حق عليه كلمة العذاب
افانت تنقذ من في النار جاءت مؤكدة معادة لما طال الكلام لانه لا يصلح
ان ياتي بالف الاستفهام في الاسم والف اخرى في الجزاء فاحفظ هذا فانه اصل
في العربية وقانون يرجع اليه قال بين الفاء اقول يعني قوله افكلما جاءكم مسبب عن قوله
ولقد اتينا موسى الكتاب ولهذا دخلت الفاء عليه على تقدير نحن اتينا عليكم بسبب
موسى وهم واتيناه الكتاب ثم اتبعناه الرسل واتينا عيسى البينات لتشكروا تلك
النعم بالتلقي بالقبول فعكستم بان كذبتم فريقا وقصدتم قتل اخرين على نحو وتجعلون
رزقكم انكم تكذبون ثم ادخل بين السبب والمسبب همزة التوبيخ والتعجيب للتعكيس فيما
يجب عليهم قال ابو البقاء دخلت الفاء ههنا لربط ما بعدها بما قبلها والهمزة
للتوبيخ قال ويحتمل اقول قد اختلفت كلمتهم في الواو والفاء وثم الواقعة بعد
همزة الاستفهام فقيل عطف على مذكور قبلها لا مقدر بعدها بل قيل انه لا يقع ذلك
قط في اول الكلام وقد قيل بل بالعكس لان للاستفهام صدر الكلام وصاحب الكشاف
يجعلها في بعض المواضع على هذا وفي البعض على ذاك بحسب مقتضى المقام ومساق
الكلام ولم يلزم بطلان صدارة الهمزة اذ لم يتقدمها شيء من الكلام الذي
دخلت هي عليه وتعلق معناها بمعطوفه غاية الامر انها توسطت بين الكلامين
المتعاطفين لافادة جنس الانكار جمع الكل مع الاول او وقوعه متراخيا او غير
متراخ ولا ينبغي ان يخفى على المحصل ان هذا مراد من قال حذف الهمزة متقدمة تقديرا
لتوسطها بين الانكار والتقرير اي مقحمة على المعطوف مزيدة بعد اعتبار عطفه ولم

ولم يرد انها مزيدة بمنزلة حروف الصلة غير مذكورة لافادة معناها كذا افاد بعض
شراح الكشاف في تفسير سورة الاعراف واقول قوله انه لا يقع ذلك قط في اول الكلام مردود
بقوله تعالى اوكلما عاهدوا عهدا الآية فانه معطوف على محذوف قطعا اذ لا مجال للعطف
على الكلام السابق على ما ستقف عليه عن قريب باذن الله تعالى وذلك الشارح معترف
بهذا المعنى ومن كلام ذلك الشارح في هذا المقام جوزنا ان يكون عطفا على محذوف
بعد الهمزة على ما هو الشائع فيما بين النحويين في مثل هذا المقام استبعادا لتوسط الهمزة
بين المعطوف والمعطوف عليه ابقاء لحق الصدارة ولا يذهب عليك ان قوله ابقاء
لحق الصدارة صريح في زوال ذلك الحق على تقدير العطف على الكلام السابق فيكون مخالفا
لكلامه المنقول انفا ثم ان قوله على ما هو الشائع فيما بين النحويين محل بحث كما لا يخفى
على من نظر فيما نقلناه عن ابي حيان في تفسير قوله تعالى افلا تعقلون مرة بعد اخرى قال ثم
استئنافا اقول يعني ان هذا ما عقبوا الانبياء محذوف وهو قوله فعلتم ما فعلتم ونحوه كناية
عن التكذيب والقتل وغير ذلك من قبائحهم وعنادهم ثم استانف الكلام موبخا
لهم مصدر الجملة بهمزة الانكار قائلا افكلما جاءكم رسول على تقدير اكفرتم وفاتتم فكلما
جاءكم رسول هو المراد بقوله والفاء للعطف على مقدر هذا التقدير صاحب المفتاح
فالهمزة على الوجه الاول مقحمة وعلى الثاني لا وتحقيقه ان الفاء في قوله افكلما اما سببية
او عاطفة فاذا كانت سببية يكون ما بعدها مسببا عما قبلها على سبيل التعكيس فلا بد
تقدير مسبب اخر فالهمزة مقحمة بين السبب والمسبب واذا كانت عاطفة فيجب تقدير مسبب
عن الانبياء قبل الهمزة وتقدير المعطوف عليه بعدها والوجه هو الاخير لما فيه من
تقوية التوبيخ والتوبيخ اجمالا وتفصيلا قال او التفصيل اقول يعني بقوله استكبرتم
يعني انفتم وتعظمتم من ان تكونوا اتباعا لانهم كانوا متبوعين فاثروا الدنيا على
الآخرة قال ومراعاة اقول وانما افخم القتل اليهم وان وجد من ابائهم لانهم رضوا

بذلك قال غلف اقول قراءة عامة القراء بتسكين اللام وقراءة ابن محيصن بالتثقيل
فالتخفيف جمع اغلف وهو الذي غشي غلافا وغلام اغلف واقلف اي لم يختتن
فذلك منه في غلاف وهو كالاحمر والحمر وقراءة الضم جمع غلاف وهو الغشاء والوعاء
وهو كالشهاب والشهب قال لا يصل اليها اقول لما خاطبهم النبي عم بقوله تعالى
فريقا كذبتم وفريقا تقتلون سكتوا ولم يمكنهم التكذيب فقالوا قلوبنا غلف
اي في غلاف كما قالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه فلا نفهم ما تقول ولا نفقه ما
به يدعون زوال الحكاية عنهم كراهية لما سمعوا فكذبهم الله بقوله فقال بل لعنهم الله بكفرهم
قال وقيل اقول كان هذا القائل يثبت قراءة ابن محيصن ويقول ان الاصل
التوافق بين القراءتين وان كانت احديهما شاذة ولكن التوفيق بين المتواترتين
اولى من التوفيق بين المتواترة والشاذة فان المعنى الاول على ما نقلناه انفا
منطوق قوله تعالى قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه قال والمعنى اقول قال صاحب التيسير وعلى
قراءة الضم معناه قلوبنا اوعية العلم تفهم وتعي ما يقال ويخاطب به لكنا لا نفهم
ما تقول ولا نفقه ما تحدث فلو كان حقا وصدقا لفهمت وفقهت يدعون عليه
ابطال ما يقول وذلك نحو ما قالوا يا شعيب ما نفقه كثيرا مما تقول وهذه كلمات
الامام ابي منصور والاول قول الحسن وابي العالية ومجاهد وقتادة والسدي
فانهم قالوا معناه قلوبنا في اكنة والثاني قول ابن عباس رض وسعيد بن جبير
وزيد بن اسلم رض وغيرهم وتقدير القراءة الاولى قلوبنا في اوعية وتقدير
القراءة الثانية قلوبنا اوعية قال او نحن مستغنون اقول وفي التيسير وقيل
معناه قلوبنا اوعية للعلوم فلا حاجة بنا الى علمك قال رد لما قالوا اقول
الى ليس كما قالوا انهم مجبورون معذورون بل ابعدهم الله عن رحمته باخذلهم
لهم على كفرهم واللعن الطرد والابعاد لغة فقد اثبت اللعن من نفسه والكفر منهم وهو

وهو مذهب اهل السنة والجماعة وهو جواب كلامهم ايضا على القول الثاني ان
قلوبنا اوعية فلو كان كلامك حقا وصدقا لفهمناه قال بل انهم ملعونون
بكفركم لستم بعلماء ولو كنتم كذلك لقبلتم هذا وعلمتم به وتهذا ما اشار اليه المصنف بقوله
او هم كذا الى وهو جواب كلامهم ايضا على القول الثالث ان قلوبنا اوعية للعلوم
فلا حاجة لنا في علمك قال لستم بعلماء مستغنين عن هذا بل انتم ملعونون مطرودون
عنه بشؤم كفركم وهذا ما ذكره المصنف بقوله او الاستغناء قال فايمانا قليلا اقول
وهو نعت مفعول يقع عليه فعل ايمانهم وهو المصدر في الاصل وتهذا قول
معمر وهو يرجع الى قوله تعالى ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله وهذا ايمان منهم
بهذا وهم مشركون في غير ذلك التيسير قال وما مزيدة اقول ومنهم من زعم
ان ما بمعنى من قال صاحب التيسير والرابع قول قتادة لا يؤمن منهم الا قليل وهو عبد
الله بن سلام واصحابه وما في هذا المعنى من وهو للجمع وما بمعنى من وارد في اللغة
ومذكور في القرآن قال الله تعالى وما تعبدون من دون الله اي من تعبدون و
قليلا نعت مقدم على الاسم فنصب على القطع وانما لم يلتفت المصنف الى ذلك لان الحكم
المذكور مترتب على كونهم ملعونين بشؤم كفرهم وايمان بعضهم لا يصلح لذلك
وايضا لا وجه لادخال من امن منهم في جملة الملعونين بكونهم ثم ان ما الكثير غير
لم يستعمل فيما يقع عند الابهام ومنه ما استشهد به على ما ستقف عليه من حرب
ان شاء الله ومنهم من ذهب الى ان ما هيئنا للجحد والمعنى فلا يؤمنون قليلا
ولا كثيرا فانه اذا نفى القليل فقد نفى الكثير فان قلت اليس انهم من تعليمهم
قليلا تخصيص النفي به قلت لا لانه لمحافظة رؤس الآي وذلك ظاهر فلا يذهب
وهم ذي فهم صحيح الى التخصيص ولا عبرة للاوهام العوام الجو ومينرعن سلامة
الافهام وانما لم يلتفت المصنف الى هذا ايضا لان النفي لا يصدر الكلام فلا يعمل

مابعده فيما قبله كالاستفهام واما احتمال ان يكون ما مصدرية فلا يجوز الا بتكلف لان قليلا لا يبقى له ح ناصب كذا في شروح الكشاف وفيه نظر فان من جعلها مصدرية يقول ان قليلا منصوب بنزع الخافض قال صاحب التيسير قوله فقليلا ما يؤمنون له ثلثة اوجه احدها فقليل ما في كتابكم يؤمنون ونصب قليلا بنزع الباء وما مع يؤمنون مصدر اي بايمانهم بقليل وهو معنى قول الكلبي لا يؤمنون الا بقليل مما في ايديهم فيكون بها وراءه قال في التقليل اقول ومنهم من اخذ التقليل باعتبار المدة قال صاحب التيسير والثالث فقليل مدة يؤمنون نصبه على الظرف وهو يرجع الى قوله وقالت طائفة من اهل الكتاب امنوا بالذي انزل على الذين امنوا وجه النهار واكفروا اخره قال بالقلة العدم اقول النهاية هذا اللفظ يستعمل في نفي اصل الشيء كما جاء في الحديث انه كان يقل اللغو اي لا يلغو اصلا ومنه قول الحماسي قليل التشكي اي عديمه وفي نحو ابي حيان وهذا لا يصح لان قليلا انتصب بالفعل المثبت فصار نظير قمت قليلا والتقليل الذي بالنفي المحض مواضع ذكرها النحويون وهو قولهم اقل رجل يقول ذلك وقل رجل يقول ذلك وقلما يقول زيد وقليل من الرجال يقول ذلك وقليلة من النساء تقول ذلك واذا تقرر ذلك فحمل القلة ههنا على النفي المحض ليس بصحيح قال لتخصصه اقول فانه لما وصف تخصص فقرب من المعرفة فحسنت الحال منه ولا يبعد هذا احتمال كون الظرف لغوا متعلقا بجاءهم فان قيل اذا جعل الظرف مستقرا فجعله الحال من الضمير اقرب قلنا بل تقييد المجيء بالحال انسب قال محذوف اقول اشارة الى ضعف ما يقال ان قوله فلما جاءهم ما عرفوا جواب لما اذ لا يجيء في فصيح الكلام جواب لما الا فعلا ماضيا بدون الفاء واما ما يقال ان لما الثانية تكرار للاولى والفاء للاشعار بان مجيئه كان عقيب استفتاحهم

به فليس ببعيد لان ما عرفوا كان حاصل الكتاب وكانوا من قبل يستفتحون حال من جمله واستقام النظم لما بين الكتاب والنبي المستفتح به من الاتصال حتى ان الاستفتاح يستفتح به قال اي يستنصرون به اقول قال ابن عباس رض وابو العالية تعالى يستفتح الله الى يستنصر ومنه فتح عليه اي نصر قال تعالى ان تستفتحوا فقد جاءكم الفتح وذكر قتادة والعالية والسدي انه كان اذا اشتد الحرب بينهم وبين مشركي العرب اخرجوا التورية ووضعوا ايديهم على موضع ذكر النبي عم وقالوا اللهم انا نسألك بحق نبيك الذي وعدتنا ان تبعثه في اخر الزمان ان تنصرنا اليوم على عدونا فكانوا ينصرون من التيسير قال او يفتحون اقول هذا ما قاله الكلبي من ان الاستفتاح منهم انه كان بينهم وبين جهينة وغطفان وابني اسد وعذرة عداوة ومحاربات فكانوا يقولون لهم يبعث نبي له كتاب ونحن كنا نتبعه ونجعل الايدي يدا واحدة فنقاتلكم فكانوا يخوفونهم بهذا قال والسين اقول لما كان يستفتحون بمعنى يفتحون فلا بد ان يكون للسين فائدة فذكر انه للمبالغة لانهم فتحوا ابعد طلبه من انفسهم والشيء بعد الطلب ابلغ وهو من باب التجريد جردوا من انفسهم اشخاصا وسالوهم الفتح كقولهم مستعجلا الى فتاك مستعجلة من نفسك مكلفا اياها وفي التيسير وقال مجاهد وسعيد بن جبير وقتادة يستفتحون اي يستخبرون من المشركين نبي اهل ولد فيكم وله صفة كذا وكذا وانه نبي اخر الزمان والمقصد انهم بلغتهم اي هذا الان استفتح بمعنى استخبر لا يتعدى بعلى قال ما عرفوا اقول ما كناية عن الكتاب اذ هو المتقدم في الذكر كفروا به اي جحدوه وهذا ابلغ في ذمهم اذ كفروا بما علموا انه الحق وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ولما كفروا بما جاءهم من عند الله وتعنتهم كفرهم بالكتاب كفرهم بمن جاء به استهانة بالمرسل والمرسل قابلهم الله بالاستهانة والطرد وجعل اللعنة مستعلية عليهم شاملة لهم بها قال اولى اقول اي قصدا فان لفظ الكافرين وان كان يعم اليهود وغيرهم

من سائر المشركين لكن اليهود داخلون في هذا المقام دخولا قصديا لان
الكلام مسوق بالاصالة فيهم وهو من الكناية لان اللعنة اذا اشملت الكافرين
اجمع وهولاء منهم فيلزم ان يلحقهم على البت والقطع وهو اقوى مما اذا قيل فلعنة
الله عليهم وحذف الكناية تسمى ايمائية وانما يصار اليها اذا كان الموصوف
مبالغا في ذلك الوصف منهمكا فيه بحيث اذا ذكر خطر ذلك الوصف بالبال
وزيادة البيان يطلب من شراح الكشاف للطيبي قال بئسما اقول بئس
نقيض نعم وهما في الاصل فعلان ماضيان على وزن علم جعلا للمدح والذم
فمنعا عن تصرف الافعال وغيرا بتسكين الحشو ولا يليان اسم علم وانما يدخلان
في اسم نكرة دال على الجنس واسم معرف بالالف واللام على الجنس لانهما يقتضيان
الاستيفاء لجميع المدح والذم فاذا قلت نعم الرجل زيدا جعلت انه مستوف لجميع
المدح في جنسه وبئس على خلافه فكان الرجل مرفوعا بفعله واذا قلت بئس رجلا
زيدا ونعم رجلا زيد نصبت رجلا على التمييز وفي نعم اسم مضمر على شريطة التفسير وزيد
مميز من هذا الممدوح فاذا قلت بئسما فما نكرة وتقديره بئس شيئا اشتروا به انفسهم
من التيسير وقال ابو حيان في اعراب تركيب بئسما اختلافا كثيرا والذي نختاره
مذهب سيبويه ان ما معرفة تامة كانه قال بئس الشيء والمخصوص بالذم محذوف
تقديره شيء اشتروا به انفسهم وان يكفروا ابدل من ذلك المحذوف او مبتدأ
الكسائي والفراء ان ما موصولة اسمية وان يكفروا المخصوص بالذم وقد عزا
ابن عطية هذا القول الى سيبويه وهو وهم عليه وفي تفسير القرطبي والتقدير عند
سيبويه بئس الشيء اشتروا به انفسهم ان يكفروا فان يكفروا في موضع رفع بالابتداء
وخبره فيما قبله كقولك بئس الرجل زيد وما على هذا القول موصولة وقال الاخفش
ما في موضع نصب على التمييز كقولك بئس رجلا زيد فالتقدير بئس شيئا ان يكفروا اشتروا

به انفسهم على هذا القول صفة ما وقال الفراء بجملته شيء واحد ركب كحبذا
وفي هذا القول اعتراض لانه يبقى فعل بلا فاعل وقال الكسائي ما واشتروا بمنزلة اسم
واحد قائم بنفسه والتقدير بئس اشتراؤهم ان يكفروا وهذا مردود فان نعم وبئس
لا يدخلان على اسم معين معرف بالاشتراء وقد تعرف باضافته الى الضمير قال النحاس و
ابين هذه الاقوال قول الاخفش وسيبويه قال او اشترى اقول قال القفال يجوز ان
يحمل على الاشتراء الذي هو التملك فان النفس مرهونة بعملها قال الله تعالى كل
نفس بما كسبت رهينة وافتكاكها بمنزلة اشترائها وانما يجب لمشتريها بالعمل الصالح
فاذا كفر فقد اراد افتكاكها به وبئس ما افتكها به قال بغيا اقول قال الواحدي
اي حسدا قال الطيبي بغيت على اخيك بغيا اي حسدته فالبغي اصل الحسد
والباغي هو الظالم الذي يفعل ذلك عن حسد وفي التيسير وقد بغى بغيا اي حسد
وظلم وبغى بغاء بضم الباء اي طلب وبغت المرأة بغاء بالكسر اي فجرت اقول
وبهذا ظهر ان صاحب الكشاف والمصنف جمعا في الجمع بين معنيي البغاء والبغي
ههنا ثم ان المصنف زاد حيث قدم قوله طلبا على قوله حسدا على عكس ما في الكشاف
فلم يبق احتمال الحمل على ان قوله طلبا لما ليس لهم تفسير للحسد فتأمل قال للفصل
اقول فيه رد لصاحب الكشاف واجاب صاحب الكشف عنه ورد ما قاله المصنف بقوله
وهو علة اشتروا الا ان يكفروا الى ما ذهب اليه القاضي اذ المعنى على ذم الكفر الذي اوثر
على الايمان بغيا لا على ذم الكفر المعلل بالبغي واما الفصل فليس بما هو اجنبي
ورد سعد الدين جوابه بان المخصوص بالذم وان لم يكن اجنبيا بالنسبة الى
فعل الذم وفاعله لكن لا خفاء في انه اجنبي بالنسبة الى الفعل الذي وصف تمييز
الفاعل ثم اجاب عما اورد على المصنف بقوله والقول بان المعنى على ذم ما باعوا به
انفسهم حسدا وهو الكفر لا على ذم ما باعوا به انفسهم وهو الكفر حسدا تحكم واقول

ردوه ترد و دبان الموصوف والصفة في حكم الاتحاد وكذا التمييز والمميز فالا
يكون اجنبيا بالنسبة الى فاعل فعل الذم لا يكون اجنبيا بالنسبة الى الفعل الذي
وصف به تمييز ذلك الفاعل ثم انه لا ريبة في ان ايثار الكفر على انفسهم بغيا وعنادا
ادخل في الذم من ايثارهم الكفر عن البغي على انفسهم اذ لا يتعين ح كون الايثار
عنادا وبغيا فيحتمل ان يكون لوجه يخف به استحقاق الذم فالوقوع واضح وحديث
التحكم مضمحل قال وابو عمرو اقول ويعقوب وابن محيصن مثل القرطبي قال فباؤا
اقول فصاروا احقاء كذا قال الزمخشري وترك المص الاكتفاء بما سلف في تفسير قوله
تع وباؤ بغضب من الله وقال شراح الكشاف دل على الاستحقاق العطف بالفا
على اشتروا الى ساقة وكانهم غفلوا عن اعتبار الاستحقاق في مفهوم باؤ و
قد صرح ذلك فيما قبل فدلالة الفاء على سببية الاشتراء الاستحقاق لا على
الاستحقاق والوقوع واضح قال بخلاف هذا بالتاخير اقول فان لام الاختصاص
في قوله وللكافرين قد دل على ذلك قال يعم اقول يعني ان لفظ ما عام فدل على
كل كتاب قبل فيه دلالة على ان لفظ ما بمعنى الذي يفيد العموم لان الله تعالى امرهم
بان يؤمنوا بما انزل فلما امنوا بالبعض دون البعض ذمهم على ذلك ولولا
ان اللفظ ما يفيد العموم لما حسن هذا الذم وفيه نظر اما اولا فلانه لا دلالة في الاية
على ان الامر بامنوا من الله بل الظاهر من قوله قيل انه من الناس حتى قال صاحب
التيسير في تفسيره اي واذا قال امحى الرسول لهؤلاء اليهود والذين يكفرون بالتوان
امنوا بالتوان والانجيل واما ثانيا فلان الذم بكونهم بما هو الحق مصدقا لما معهم و
لا دخل فيه لعموم لفظ ما في قوله امنوا بما انزل الله وذلك ظاهر قال حال
اقول اما تحذف المبتدا وتقديره وهم يكفرون او بجوز الواو في المفاتيح
وقال ابن الانباري واختاره الواحدي وابو حيان وقال الواحدي نقلا عن ابن

ابن الانباري تم الكلام عند قوله تع بما انزل الله علينا ثم ابتدا الله تع بالاخبار
عنهم فقال ويكفرون بما وراءه ولم يلتفت الى هذا الان الى الادخل في ذم مقالتهم اي
قالوا ذلك مغارنا بانه يدل على بطلانه قال وهو قدام اقول فعلى هذا الا وجه لتجويز
تفسير الوراء في قوله تع وكان وراءهم ملك بكل من القدام والخلف بل حمله على مقتضى
ما حققه ههنا ان يخص بالقدام خاصة قال من الاضداد اقول تبع فيه الجوهري فانه
قال وراء بمعنى خلف وقد يكون بمعنى قدام وهو من الاضداد ولكن الحق ما قاله
الازهري من ان وراء يصلح لما قبله ولما بعده لا لانه وضع لكل منهما على حدة بل
لان معناه ما توارى عنك اي استتر وهو موجود فيهما وهو مختار صاحب الكشاف
فانه قال في تفسير سورة الجاثية الوراء اسم للجهة التي يواريها الشخص من خلف او قدام
قال اليس وراءي ان تراخت منيتي ادب مع الولدان ازحف كالنسر قال التوا
اقول لا ادري ما وجه التخصيص والظاهر انه بعمه والانجيل لتفق عليه الواحدي
وقال صاحب التيسير قوله وهو الحق اشارة الى ما وراءه فوحد لتوحد اللفظ
وقوله مصدقا لما معهم اي الانجيل موافق للتورية والتوان كذلك قال حال
اقول ما وراءه قيل وتوبيخا الجزء لزيادة التوبيخ والتجهيل يعني انه فاقتة هو
الحق الذي تبارن تصديق كتابهم ولولا الحال اعني مصدقا لم يستتم الحصر لانه
في مقابلة كتابهم وهو ايضا حق لكن هذا القائل غافل عن قول المص والمراد به التوان
فان الحصر المذكور لا يستقيم ح لان الانجيل ايضا حق مصدق للتورية وانما
استقامته على تفسير الزمخشري لانه لم يخصص المراد به بالتوان فماخذ القول المذكور
سالم عن الدخل قال مؤكدة اقول لان كتب الله تع يصدق بعضها بعضا فالتصديق
لازم لا ينتقل قال بما يوافق التورية اقول حيث نزل على حسب ما ثبت فيها كان
الانكار به انكارا بها فلا يتجه المناقشة بان الكفر بالتوان انما يستلزم الكفر بالتصديقة

ان لو كان كفرهم به لانه كذب لحقه واما اذا كفروا به بانه كلام الله واعتقدوا
بانه فيه الصادق والكاذب فلا قال فلم اقول الفاء جواب شرط مقدر دل عليه
المعنى اي قل لهم ان كنتم امنتم بما انزل عليكم فلا تقتلون انبياء الله لان الايمان
بالتورية مقتضاه عدم الاقدام على قتل الانبياء بل الامتناع عنه ولم اصله
لما لام التعليل دخلت على ما التي هي للاستفهام وسقطت الالف تخفيفا لكثرة الاستعمال
في الاستفهام وهو كقولهم بم وعم وفيم كذا في التيسير وتعليل سقوط الالف بما
ذكر ظاهر والتحقيق ما ذكر في الترجاني حيث قال اعلم ان ما في هذه الكلمة في محل جر
بما دخل عليها من حروف الجر وهي استفهامية ومن شانها اذا دخل عليها حرف الجر ان
يحذف الفها في اللغة الفاشية وخصت الاستفهامية بالحذف لانها تامة فالفها
طرف والاطراف محل للحذف وخرج الخبر بخلاف الموصولة فانها ناقصة تحتاج الى
ما توصل به وهي مع ما توصل به كلام واحد فالفها في حكم المتوسط ولذلك يقال في الاستفهام
عم وفي الموصولة عما تسأل اسأل فيحصل الفرق بين الاستفهام والخبر بذلك قال
تقتلون اقول جاء تقتلون بلفظ الاستقبال وهو بمعنى المضي لما ارتفع الاشكال بقوله
من قبل واذا لم يشكل فجائز ان يأتي بالماضي بمعنى المستقبل والمستقبل بمعنى الماضي
قال الحطيئة شعر شهد الحطيئة يوم يلقى ربه شعر ان الوليد احق بالعذر شهد
بمعنى يشهد من تفسير الوطبي فلا يرد ما قيل ان تقييد المضارع بقوله من قبل لا يستقيم
واجيب بانه حكاية للحال الماضية كانه قيل فلم كنتم تقتلون قال اعراض اقول
اعرض بعدم انجاء الاعراض وقيل المدعون هم اليهود المعاصرون والقاتلون
للانبياء من قبل هم الماضون منهم واجيب بان معنى نؤمن بما انزل علينا
جنس اليهود من المعاصرين والماضين فايمانهم ايمانهم وفعلهم فعلهم فالاعراض
عليهم اعتراض عليهم وقد يجاب بوجه اخر على ما اشار اليه المصنف بقوله وانما اسند

وانما اسند وحاصله ان المعنى فلم يرضون بقتلهم الان في تعلق من قبل بتقتلون
بعض بشوه ح قال تسع ايات اقول وهي الطوفان والجراد والقمل والضفادع
والدم والعصا واليد البيضاء وفلق البحر وتفجير الماء من الحجر كذا في التيسير قال
ثم اتخذتم اقول لفظ ثم ابلغ من الواو في التوبيخ لانها تدل على انهم فعلوا ذلك
بعد مهلة من النظر في الايات وذلك اعظم ذنبا اي الها يعني ان نصب العجل باتخذتم
والمفعول الثاني محذوف تقديره اتخذتم العجل الها واخذ قد يتعدى الى مفعول
واحد كقوله يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلا قال بمجيء موسى م اقول كان
الظاهر ان يكون المراد بمجيئه بالبينات الا انه مشكل من حيث ان تفجير الماء منها
وهو لم يكن قبل اتخاذهم العجل فكان ذلك الاشكال منشاء لحمله على المجيء من الطور قال
القول بان قوله الى الطور متعلق بالمصدرين على سبيل التنازع لا بالثاني
وحده ولا يخفى ما فيه من التكلف بل عدم الصحة كيف فانه لا فرق بين المجيء الى
الطور والذهاب اليه وانما الفرق بين المجيء منه والذهاب اليه واما الاشكال المذكور
فاسم حصب قال حال اقول لو جعلا اتخذتم من قبيل اتخذ خاتما بمعنى صنعه ويجعله ففائدة
الحال ظاهرة كيف فان الاتخاذ بهذا المعنى لا يكون ظلما الا حال كونه مقرونا بالعبادة
وان جعل بمعنى عبدتم العجل على ما اختاره المحقق وهو المناسب للمقام ففائدة
زيادة التوبيخ والتشنيع وحسن بين وجه كونه حالا ابناء على جعل اتخذتم مما يتعدى الى مفعول
واحد فقد سها حيث غفل عن قول المصنف الها فانه صريح في القطع بان اتخذتم ههنا
ما يتعدى الى المفعولين قال او اعتراض اقول مبنى هذا على عدم الفرق بين الاعتراض
والتذييل كما هو مختار الزمخشري والا فهذا من قبيل التذييل عند الجمهور ثم ان فائدة
الاعتراض ظاهرة حيث لم يقيد ظلمهم بكونه في العبادة بل مطلقا وعلى سبيل العادة
قال ايضا اقول يعني كما ان قوله ان كنتم مؤمنين اعتراض على قولهم نؤمن بما انزل علينا

ورد ولمقالتهم هذه كذلك مساق الآية رد له قال سماع طاعة اقول اشاره
الى جواب دخل مقدر تقريره ان الجواب في قولهم سمعنا وعصينا لا يطابق الخطاب
لهم بقوله اسمعوا فان المطابق له انما سمعنا و اما السمع من غير ذكر شي آخر
وتقرير الجواب عندنا ان هذا ان لو كان المامور به مطلق السماع وههنا قد وقع
الامر بسماع مقيد فاجابوا بنفيه باعتبار انتفاء المقيد فهو مطابق قال
التوطئي ومعنى اسمعوا اطيعوا وليس معناه الامر بادراك القول فقط وانما
المراد اعملوا بما سمعتم والتزموه ومنه قولهم سمع الله لمن حمده اي قبل واجاب
قال دعوت الله حتى خفت ان لا يكون الله يسمع ما اقول اي يقبل قال قالوا سمعنا
اقول قال التوطئي اختلف اهل التفسير منهم هذا اللفظ حقيقة باللسان نطقا او فعلوه
فعلا فاقام مقام القول فيكون مجازا قال وعصينا اقول قال الامام ابو منصور قولهم
وعصينا لم يكن على اثر قولهم سمعنا لكن بعد بادنى الا انهم لما ابوا قبول التورية لما فيه
من الشدائد رفع الله الجبل فوقهم فقبلوها خوفا وقالوا سمعنا واطعنا فلما زال
الجبل وامنوا قالوا عصينا وهو كقوله ثم توليتم وكان التولي بعد ذلك باوقات
من التعبير اقول وبهذا ظهر انه لا دخل لقوله وعصينا في الجواب فلا يرد الدخل
المقدر ولا يحتاج الى دفعه كما ظنه صاحب الكشاف وتبعه المص قال واشربوا اقول
قال التوطئي انما عبر عن حب العجل بالشرب دون الاكل لان شرب الماء يتغلغل في
الاعضاء حتى يصل الى باطنها والطعام مجاور لها غير متغلغل فيها وقال الراغب
من عادتهم اذا ارادوا بيان مخامرة حب او بغض في القلب ان يستعيروا له اسم
الشراب اذ هو ابلغ منجاع في البدن ولذلك قالت الاطباء الماء مطية الاغذية
والادوية ومركوبها يبلغ اقاصي الامكنة والى هذا المعنى اشار المص بقوله و
الشراب اعماق البدن قال حبه اقول يريد انه على حذف المضاف وانه من قولهم

من قولهم اشرب الصبغ الثوب اذا تداخل الصبغ اجزاءه تداخل الماء اعماق البدن
كانه جعل شاربا اياه وفي حذف المضاف واسناد الشرب الى انفسهم من المبالغة
ما لا يخفى كانهم اشربوا بجملتهم العجل نفسه قال صورته اقول اشارة الى قيل الا بمثل
حب العجل بحذف المضاف ليس في اثباته المبالغة في حذفه لانه بناء ان فرط شغفهم
باثبت صورة العجل في قلوبهم راسخة اقول هذا ما اطبق عليه الناظرون في هذا
المقام وعندي ان الحمل على حذف المضاف ليس بذاك فان صح الكلام ان
يجري على ظاهره ويكون من قبيل المجاز في الاسناد كما في قول الشاعر فانما هي اقبال
وادبار ذكر الشيخ عبد القاهر في دلايل الاعجاز في قوله ذاك لا مجاز في شي
من الطرفين وانما المجاز في الاسناد نفسه حيث جعلت كانها تجسمت من الاقبال
والادبار ولو قلنا المراد ذات اقبال وادبار خرجنا الى شي مغسول وكلام
عامي مرذول وقد تم منا زيادة تفصيل بهذا المعنى في تفسير قوله وقودها
الناس والحجارة فليرجع اليه فان قلت اليس في حذف المضاف واقامة
المضاف اليه مقامه مبالغة كما في صورة الاسناد قلت بلى لكن فرق بين المبالغتين
فان الاولى منهما بطريق الابهام يقصد بها الخواص والعوام والثاني بطريق الايماء
ولم يزد اختصاص للخواص ولذلك قال الشيخ خرجنا الى كلام عامي مرذول مغسول
قال بيان اقول لما كان من المعلوم ان الحب محله القلب فقيل ان ذكره مستدرك
اجاب بانه لما اسند الى الجملة احتيج الى بيان محله منها كما ان الاكل كذلك
وذلك ان قوله واشربوا مبهم لا يعلم منه اي مكان من امكنة جسدهم تداخلها
الحب فتبين ان ذلك المكان هو قلوبهم وهذا من المبالغات وفيه الايذان بان
المقام يقتضي مزيد التقرير ثم في قوله بيان تنبيه على ان ذكر القلوب على طريق
البيان لمكان لا على طريق ان يكون هي المشربة كما لو ذكرت بطريق البدل مثلا الآية

اذا لم يكون مع

ان في قوله تعالى يأكلون في بطونهم نارا لا يستدل الاكل الى البطن فههنا والتحقيق
اسناد الشرب الى القلوب لكن ذكرت بطريق ما لا يستند قال بجسمه اقول وفي تحقيق
الكبير ولقائل ان يقول يبعد من الجمع العظيم من العقلاء ان يعتقدوا في هذا العجل المصنوع
انه اله السموات والارض وان وجد منه الخوار ولا يمكن ان يكون ذلك شبهة
في لاالهيته ولانهم قد شاهدوا قبل هذا من المعجزات الظاهرة ما قطعوا به بصدق موسى
عم ووجود الصانع فكيف مع هذا يكون العجل المصنوع الها والجواب يمكن ان يكون
السامري القى اليهم ان موسى عم كان يتخذ طلسما على قوى فلكية بها قدر على المعجزات
فروج عليهم واطمعهم في ان يصيروا امثل موسى عم بالاتيان بالخوارق او كانوا يعتقدون
حلول الاله في بعض الاجسام قال وحلوليا اقول وما وقع في اكثر النسخ او حلوليه
سهو لان القول بالتجسم لا يكفي بدون القول بالحلول قال تنزيه اقول يعني التبس التشكك
من المتكلم لاستحالته منه كما توهم لان المأمور بهذا القول ما يقع منه الشك بل
لعدم مطابقته للواقع ولا للتشكيك كما زعمه صاحب الكشاف اذ لم يعهد استعمال
ان للتشكيك السامعين وفي الترجاني وان كنتم شرطا وقد يأتي الشرط والشارط
يعلم ان الامر على احد الجهتين كما قال الله تعالى حكاية عن عيسى عم ان كنت قلته فقد علمته
وقد علم عيسى عم انه لم يقله وكذلك ان كنتم مؤمنين والقائل يعلم انهم غير مؤمنين
لكنه اقام حجة بقياس بين قال ايمانكم بها اقول فلو صح دعواكم الايمان بالتورية لما
ارتكبتم ما لم يأمر به ولم يرخص لكم فيه قال فبئسما اقول يعني ان جواب الشرط محذوف
لدلالة ما قبله وقال ابن عطية الجواب متقدم ولا يتمشى هذا الا على مذهب من يجيز
تقدم جواب الشرط وليس مذهب جمهور البصريين ولو فرضناه جوابا للزم دخول
الفاء لان الفعل الجامد او الدعاء اذا وقع جوابا يلزمه الفاء قال ينبغي ان لا يتعاطى
اقول واذا كان شان المؤمن ان لا يتعاطى الا ما يقتضيه ايمانه فارتكابهم تلك

سعد الدين

ابو حيان

تلك القبائح على تقدير ايمانهم بالتورية يكون لانه اقتضاه وامرهم به ايمانهم
بها فصح معنى ان كنتم مؤمنين فبئسما يأمركم به ايمانكم والحاصل ان وجود الايمان
بها مع ارتكاب القبائح يلزمه ان يأمرهم الايمان بالتورية بارتكاب تلك القبائح
لكن الايمان بها لا يأمر به فانتفى اللازم فينتفي الملزوم اعني كونهم مؤمنين بها فاذ لم
ليسوا بمؤمنين وظهر القدح في دعواهم الايمان والمظلم قال خالصة اقول اي صافية
والخلوص الصفو من حد دخل والاخلاص تصفية السر والقول والعمل بتدقيق
التشبير وقال الراغب الخالص كالصافي لكن الصافي يقال فيما لم يكن فيه قبل
شوب دون خالص فانه لا يقال الا فيما كان فيه شوب فزال منه وقال ابو حيان
من دون الناس متعلقة بخالصة ودون لفظ يستعمل للاختصاص وقطع الشركة تقول
لي دونك او من دونك اي لا حق لك فيه ولا نصيب وفي غير هذا الاستعمال تأتي
بمعنى الانتقاص في المنزل او المكان او المقدار اقول واذا تقرر هذا فقد ظهر ان
معنى الاختصاص انما استفيد من تعلق من دون الناس بخالصة لا من قوله خالصة
مع قطع النظر عن ذلك التعلق كما توهمه عبارة المص قال على الحال اقول
عند من جوز مجئ الحال من اسم كان واما عند من لم يجوزه فهو حال من الضمير المستتر
في الخبر العايد الى الدار ومرجع الخلاف الى ان اسم كان هل هو فاعل او لا فمنهم من
قال انه فاعل لان نسبة كان الى زيد فاعلا نسبة ضرب الى زيد في ضرب زيد
عمرا ولهذا لم يذكره الزمخشري وابن الحاجب في المرفوعات كما ذكرا خبره في المنصوبات
يعني انها عندهما من الملحقات بالمفعول ولم يعدا اسمه من الملحقات بالفاعل وعلى هذا
يجوز وقوع الحال من اسم كان لانه حينئذ مثل الفاعل ومنهم من لم يجعله فاعلا
لان فاعل الفعل ما اسند اليه الفعل على جهة قيامه به واسم كان لم يسند اليه كان بل
المسند اليه خبره واليه اشار صاحب المفتاح بتعريفه الخبر هناك هو نفس المسند لا قيده

انما تتبعه هو كان وايضا الفعل للفاعل كما ان الضرب لزيد فلو كان اسم كان
فاعلا لكان الكون له وليس كذلك بل الكون للنسبة فانك اذا قلت كان زيد
قايما فليس معناه ثبت زيد بل ثبت نسبة القيام الى زيد واذ ليس بفاعل فقد
امتنع ان يقع الحال منه على ان الحال لو وقع على اسم كان فهو اما قيد لكان او قيد
للخبر فان كان قيدا لكان وهو ليس فعلا لكم فلا يكون الحال قيدا للفعل الفاعل
ولا المفعول فلا يكون حالا وهو المقدر خلافه هذا خلف وان كان قيدا للخبر فلا يكون
كان فيه عاملا فيلزم ان لا يكون عامل الحال هو عامل ذي الحال وهو غير جائز
في علم النحو وقد صرح ابن الحاجب بانه فاعل حيث عرف الافعال الناقصة
بانها ما وضع لتقرير الفاعل على صفة فان قلت نحن نقول من الابتداء اسم كان اما
ان يكون فاعلا اولا فان كان فاعلا انتقض حد الفاعل بانه ما اسند اليه فعل على
جهة قيامه به لانه لم يسند اليه كان وان لم يكن فاعلا انتقض قاعدتهم القائلة
بان كل فعل له فاعل فنقول لا نم ان كان ليس مسندا الى اسمه وبيانه ان معنى كان
ثبوت قيام زيد في الزمان الماضي فالثبوت مسند الى قيام زيد والقيام مسند الى
زيد والمسند الى المسند الى الشيء مسند الى ذلك الشيء فيكون الثبوت وهو معنى
كان مسندا الى زيد لكن لا بالذات بل بالعرض فيكون فاعلا ويجوز ان يقع الحال
عنه لانه يصدق عليه انه اسند اليه فعل مطلقا وان لم يسند اليه بالذات
لا يقال لو كان ما اسند اليه فعل مطلقا فاعلا وان كان بالعرض وجب
ان يكون زيد في زيد ضرب فاعلا وصح وقوع الحال عنه لان ضرب مسند الى ضمير
زيد والمسند الى ضمير زيد مسند الى زيد بالعرض لانا نقول قد اعتبر في الفاعلية
مع كونه مسندا اليه تقدم الفعل عليه وههنا الفعل متاخر عنه من شرح الكشاف [illegible]
وقال سعد الدين اللاري بالنظر النحوي ان اسم كان فاعل اذ قد اسند اليه الفعل على

على طريقة القيام به وان لم يكن قايما به ولذا لم يعدوه في الملحقات بالفاعل وقد صرح
بذلك من قال ان الافعال الناقصة ما وضع لتقرير الفاعل على صفة وذلك لان
الافعال الناقصة افعال عندهم ولا شيء من الفعل بلا فاعل واما الاستدلال على
فاعليته بان كان مسند الى ثبوت قيام زيد والثبوت مسند الى قيام والقيام
الى زيد فيكون كان مسندا الى زيد بالواسطة مع تاخر زيد عنه فيكون فاعلا اذ
لا معنى للفاعل سوى ما اسند اليه الفعل متعلقا عليه بلا شيء لانا لا نم ان المسند
الى المسند الى الشيء مسند الى ذلك الشيء بالمعنى المعتبر عند النحاة الا يرى ان
زيدا في اعجبني قيام زيد ليس فاعلا لاعجبني ولا مسندا اليه له قال كما قلتم
اقول لا دلالة في قولهم ذلك على اختصاص تلك الدار لهم اذ الظاهر ان
مرادهم لن يدخل الجنة من المخلوقين بعد حدوث اليهودية لا من الناس مطلقا
الا من كان هودا وسيأتي تمام هذا الكلام بعيد هذا ان شاء الله تعالى قال
سايرهم اقول فاللام للجنس قدم هذا الاحتمال مع ان الاصل العهد لان
قولهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا يوافقه ونحن نقول اللام للعهد والمعهود
غير اليهود ولكن لا مطلقا بل مقيدا بان يخلو بعد حدوث اليهودية فيخايله من
دون بيان كون الاختصاص مستفادا من قوله خالصة اضافيا فافهم حقا قال
لان من ايقن اقول في تمام هذا التعليل نظر لانهم غير موقنين بانهم من اهل الجنة
وانما ايقانهم بان الداخلين فيها هم اليهود خاصة وهذا الايقان لا يستلزم ذلك كيف
فان كل واحد منا موقن بدخول المسلمين في الجنة ومع هذا غير موقن لدخول
نفسه فيها هم اليهود على ان الايقان بمطلق الدخول فيها لا يوجب حب التخلص
اليها وانما الباعث هو الايقان بالدخول قبل العذاب وذلك الايقان غير حاصل لهم
فان قلت على ما يتجه هذا على المفهوم من كلام الله تعالى قلت لا لان المراد من قوله تعالى

ان كنتم صادقين صدقهم في دعاويهم الباطلة منها قولهم نحن ابناء الله واحباؤه
فان من اعتقد ذلك يكون امينا عن خوف العذاب والله اعلم بالصواب قال
اشتاقوا اليها اقول اشتاق متعد بنفسه وانما قال الزمخشري اشتاق اليها اظهارا
لما في مفهومه من معنى التنازع الى الشيء فافهم هذا قال واحب اقول قال الراغب لان
المحبة داعية الى الشوق والشوق داع الى محبة لقاء المحبوب ومحبة لقائه داعية
الى تمني سهولة السبيل اليه ولا سبيل الى الطريق اليه الا بالموت فيجب ان يكون
الموت متمنى قال كما قال علي اقول رواية الزمخشري في الكشاف هكذا كان علي
رض يطوف بين الصفين في غلالة فقال له ابنه الحسن ما هذا بزي المحاربين فقال يا بني
لا يبالي ابوك على الموت سقط ام سقط عليه الموت وروايته في ربيع الابرار كان
علي يخفق نعاسا يعني ليلة حرب الجمل فجاءه مسلم بن عقيل بن ابي طالب وقال يا امير
المؤمنين اتخفق نعاسا في هذا الوقت فقال علي رض اسكت يا ابن الاخ فان
عمك لا يبالي اوقع على الموت او وقع الموت عليه وان لعمك يوما لا يعدوه
وقد اخبر به النبي عم اقول وعلى هذا لا يناسب كلامه ذلك مقامنا هذا اذ
لا يكون عدم مبالاته لاشتياقه الى الجنة بل لعلمه بانه لا يموت في ذلك الوقت
قال سقطت اقول سقوطه على الموت ان يكون عالما باسبابه وسقوط الموت
عليه ان يفاجئه الموت قال بصفين اقول قال الصغاني صفين بكسر الصاد المهملة
وكسر الفاء موضع قرب الرقة على شاطئ الفرات على اي بين الرقة
وبالس وكانت فيها وقعة بين علي ومعاوية رض قال فاقة اقول اراد بالحبيب
الموت وبقوله جاء على فاقة انه جاء الموت في وقت حاجته اليه وبقوله
لا افلح من ندم انه كان يتمنى الموت وما ندم اذ جاء وهو يحتمل الدعاء ايضا
قال سيما اقول قد عرفت ان اليهود لا يعتقد ذلك ولا يدعي ان غير اليهود لا يدخل

لا يدخل الجنة كيف وهم معترفون بان ادم ونوح عم وغيرهما ممن نسخت شريعتهم
بنزول التورية لم يكونوا هودا وهم يدخلون الجنة قال ولن يتمنوه اقول لن
هنا للتأبيد ثم ذكر انهم يتمنونه في النار فيقولون يا مالك ليقض علينا ربك
ويقولون يا ليتها كانت القاضية اي الموت ولكنا نقول هذا التأبيد في الدنيا
كما في قوله لن تراني وقال القرطبي ابدا ظرف زمان يقع على القليل والكثير وهو
ههنا من اول العمر الى الموت اقول في قوله يقع على القليل نظر وقد ذكرنا وجهه
في تفسير قوله تع وانا ان شاء الله لمهتدون وقال ابو حيان وابدا منتفي
استغراق اعمارهم خلافا لمن زعم ان ذلك مختص بعهد الرسول عم ثم ارتفع بوفاته
او كان ذلك في ايام كثيرة عند نزوله قال مختصة بالانسان اقول دعوى هذا
الاختصاص مع عدم ثبوته مما لا حاجة اليه ههنا كما لا يخفى قال والقدرة اقوى اقول
نعم قد يعبر باليد عن النفس كما في قوله تع ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وعن القدرة
كما في قوله تع خلقت بيدي لكن ما وقع ههنا ليس تعبيرا عن واحد منهما فان المراد
من اليد ههنا معناها الاصلي قال الواحدي قوله بما قدمت ايديهم اي بما قدموه
وعملوه فاضاف ذلك الى اليد لان اكثر جنايات الانسان يكون بيده فيضاف
الى اليد كل جناية وان لم يكن لليد فيها مدخل عمل قال القرطبي وما في قوله بما
بمعنى الذي والعائد محذوف والتقدير قدمته ويجوز ان يكون مصدرية ولا يحتاج
الى عائد وايديهم في موضع رفع حذفت الضمة من الياء لثقلها مع الكسرة وان كانت
في موضع نصب حركتها لان النصب خفيف ويجوز اسكانها في الشعر قال
اخبار بالغيب اقول بل دليل على صدق الرسول عم قال التفتازاني لم يخل ذلك من
من احد الامرين اما ان علموا صدقه وانهم لو تمنوه لم يمهلوا وماتوا وفي ذلك
دليل على انهم عرفوا النبوة فعاندوه واما لم يعلموا ذلك ومنعهم الله عن هذا

اسند التقديم الى اليد
لانها اعظم الاعضاء
في التصرف

التمني وصرفهم عنه واحدث فيهم ما ازال التمني عن قلوبهم وفي ذلك بيان صدقه لان
هذا امر خارج عن العادات لا يفعله الله تعالى الا لابراز معجزة تدل على نبوة نبي **قال**
كما اخبر **اقول** وعن نافع رض قال جلس الينا يهودي فخاصمنا فقال ان في كتابكم فتمنوا
الموت ان كنتم صادقين وانا اذا اتمنى الموت فما لي لا اموت فسمع ذلك ابن عمر رض فدخل بيته
فاخذ السيف ثم خرج ففر اليهودي حين راه فقال ابن عمر رض اما والله لو ادركته
لضربت عنقه توهم هذا الجاهل اي هذا اليهودي ان الموت عقيب التمني في كل
وقت انما هو لاولئك الذين كانوا ايامئذ ونه يجحدون نبوته بعد ان عرفوه
قال ليس من عمل القلب **اقول** وهو تيسير فان قالوا التمني يكون بالقلب ولا يطلع ذلك
لنا انهم لم يتمنوه او لم يتمنوه قلنا ذكر هذا على وجه المحاجة فيطلب منهم اظهار التمني
باللسان كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ان شئت او احببت فانه يتعلق
بالاخبار دون الاضمار **قال** فالتمني **اقول** قال الشيخ الرضي في تحقيق الفرق
بين التمني والترجي ان محبة التمني محبة حصول الشيء سواء تنتظره وتترقب حصوله
اولا والترجي ارتقاب الشيء لا وثوق لحصوله فمن ثمة لا يقال لعل الشمس تغرب وهذا صريح
في ان التمني من اعمال القلب وانكاره مكابرة **قال** بل هو ان يقول ليت **اقول** كما ان
ما من لم يكن في صدد الاخبار والانشاء لا يكون مخبرا او منشئا بمجرد تلفظ الجملة
الخبرية والانشائية كذلك من لم يكن في صدد التمني لا يقال المتمني بمجرد قول ليت
فغاية ما يمكن ان يقال في توجيه كلام المص ان مراده محل التمني الواقع في كلام الله تعالى
على تلفظ ليت بقرينة المقام فان التحدي والاحتجاج انما يكون بالظواهر لا بالضماير
فتأمل **قال** لقالوا **اقول** جواب تسليم عن ذهل مقدر يعني ولو سلم ان المراد من
التمني ههنا ما هو من اعمال القلب لكن لا نسلم انه لا يطلع عليه لانهم لو تمنوا لقالوا
قد تمنينا الموت لانهم في مقام المباراة ولو قالوا ذلك لنقل الينا لتوفر الدواعي اليه

اليه **قال** وعنه عليه السلام **اقول** قال ابن عباس رض كان الله ختم ان لا يتمنى احد من
بني اسرائيل ممن قراء التورية وشهد بما فيها ولنا من عند الله تعالى كفروا بما فيها
الآيات من ساعته وفي رواية قال لو تمنوا الموت لشرقوا به وماتوا جميعا من التحسير
قال لنفس كل انسان **اقول** يعني من اليهود وفي تفسير القرطبي روي عن النبي عليه السلام انه قال
لو ان اليهود تمنوا الموت لماتوا او راوا مقاعدهم من النار **قال** وما بقي على وجه
الارض يهودي **اقول** هذا صريح في عموم الحكم والمنقول نقلا عن ابن عباس انه مخصوص
بطائفة منهم **قال** ولتجدنهم **اقول** قال الزجاج انه حال من فاعل قل والمعنى انك لتجدهم
في حال دعائهم اي تمني الموت احرص الناس على حيوة فالآية السابقة يعني قوله تعالى و
ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم والله عليم بالظالمين جملة معترضة بين الحال وعاملها

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
إلى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابراعنب
١٢٧٥ وكفى عبده